ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

AD USO DEI LICEI

SCRITTI DA

FRANCESCO FIORENTINO

NUOVA EDIZIONE

A CURA DEL

PROF. GIOVANNI GENTILE

DELLA R. UNIVERSITÀ DI PALERMO

con un cenno sulla vita dell'Autore

Pa-I 1157

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

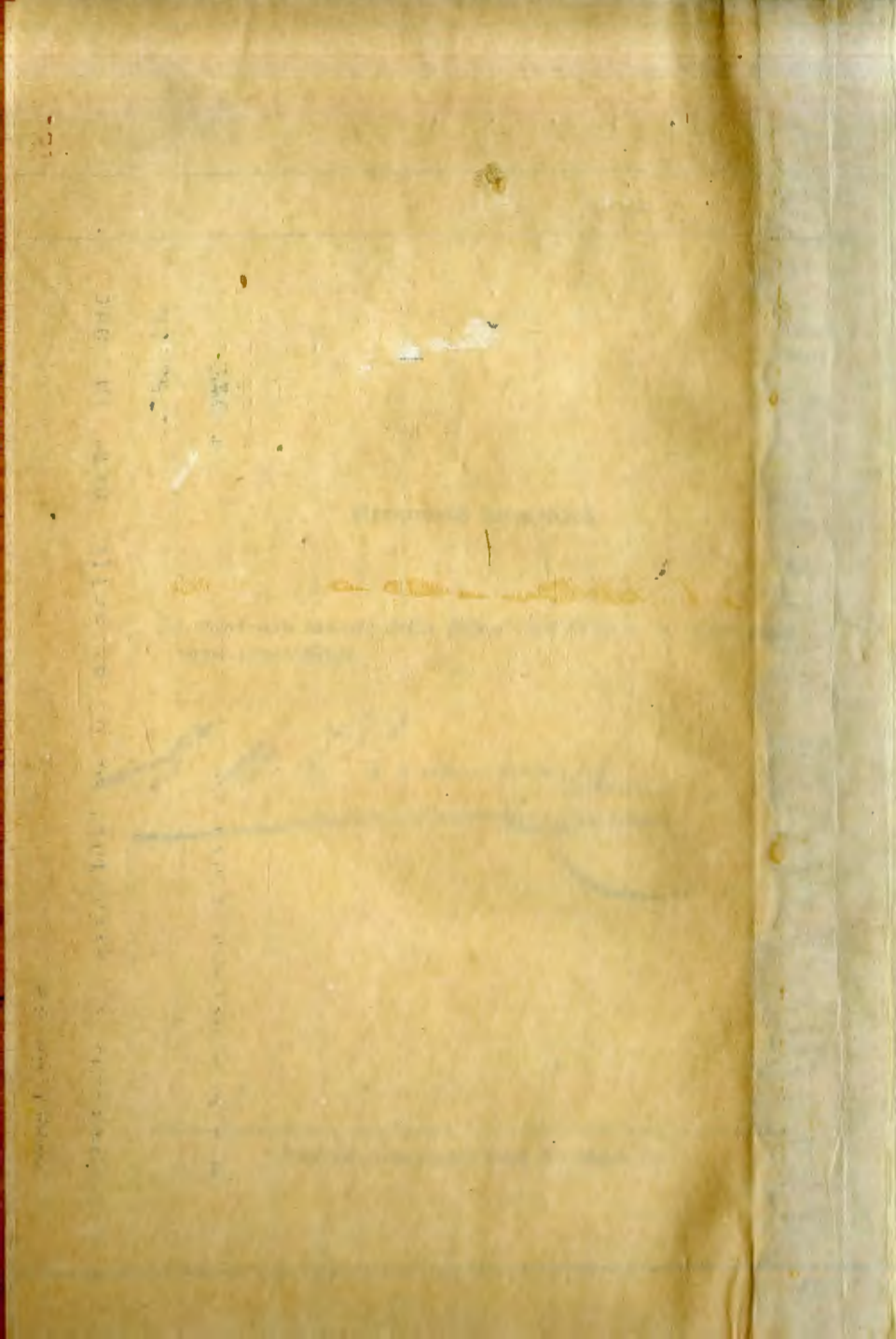
PARTE PRIMA

PSICOLOGIA e LOGICA

1907

DITTA G. B. PARAVIA & COMP.

(Figli di I. Vigliardi-Paravia)

TORINO-ROMA-MILANO-FIRENZE-NAPOLI

A SILVIO SPAVENTA.

Mio carissimo amico,

Consenti ch' io intitoli al tuo nome onorato questo libro scritto per i giovani, non tanto per darti pubblica testimonianza dell'antica stima ed amicizia, che a te mi lega, quanto per proporre loro un nobile esempio da imitare. A loro, in tanta penuria di vera grandezza, io posso con tutta coscienza dire: ecco qua un uomo che al poderoso intelletto accoppia una tempra incrollabile di carattere, un uomo che pensa dirittamente, e che parla ed opera con perfetta coerenza: imitatelo.

*Oggidì che, a coonestare subite ed interessate mutazioni, va pigliando piede l'ipocrita massima dell'*altro è il dire, altro è il fare, *non è soverchio l'esempio di chi a questa fiacca scusa non è dovuto mai ricorrere; non è soverchio il ricordare, che gli antichi furono grandi per questa armoniosa corrispondenza del dire e del fare, che oggidì si va dimenticando del tutto.*

E tu, mio illustre amico, in trent' anni di vita pubblica, sei rimasto sempre lo stesso: modello veramente insigne di virtù civile, e d' indomita fermezza; degno di esser paragonato soltanto agli antichi in una età sì frolla e sì leggera. Pari alla costanza del carattere è stata in te la semplicità della vita, senza sfarzo, senza vanità, senza pose studiate; contento all'affetto di pochi, incurioso dei plausi volgari. Onde io stimo, che, quando gli uomini saranno giudicati senza velo di passione, altri, paragonandoti a qualche vanarello pavoneggiantesi de' giorni nostri, dirà di te ciò che i Parigini bisbigliavano nel vedere il Duca di Guisa cavalcare allato del gran Condè: questo qui è l' eroe della storia, quell' altro lì è l' eroe del romanzo.

Ma, indugi quanto si voglia questo giudizio, io lo presento nell' animo, perchè ho fede nel buon senso e nel discernimento della generazione che si va educando. Per ora accetta l' espressione del mio vivo affetto, e credimi sempre

90587 / 1157 - 1

Tutto tuo

F. Fiorentino.

Di Sambiase, 2 agosto 1877.

1
475881 / 1157 -

PREFAZIONE.

Invitato a curare una nuova edizione degli *Elementi di Filosofia* di Francesco Fiorentino, accettai volentieri l'onorevole invito per due ragioni: una, che può parere tutta personale: che cioè questo libro m' è caro, perchè è il primo libro di filosofia che io ho letto; e i dubbii, suscitati in me dalla lettura di esso, segnano nella mia vita il primo svegliarmi consapevole alla ricerca filosofica. L'altra, che così mi si prestava l'occasione di soddisfare un antico desiderio mio e di molti Colleghi valorosi, di rimettere in luce la prima edizione di questi Elementi, divenuta assai rara e quasi introvabile (1), giudicata da noi di gran lunga superiore alla seconda; a quella cioè che è divulgata e ormai quasi sola nota, per le tante ristampe stereotipe fattene dal signor Domenico Morano e dal suo figliuolo Umberto, fino alla 23.ª *edizione* (ossia alla 21ª ristampa della seconda edizione) pubblicata nel 1901.

Ho detto che la prima ragione può parere meramente personale; ma tale, in fondo, non è: giacchè la mia esperienza m'è stata sempre indizio evidente d' un pregio intrinseco e sostanziale del libro, pur nella 2ª edizione: un pregio che agli occhi miei ha reso sempre preferibile questo del Fiorentino, con

(1) Napoli, Domenico Morano; di pp. VII, 492 m. 16; divisa in 2 parti: la I di 33; la II di 25.

i suoi difetti, a tutti gli altri manuali scolastici di filosofia, che, prima o dopo di esso, sono stati pubblicati in Italia, pur pregevoli quale per uno e quale per un altro rispetto. Questo m'è sembrato che fosse atto, a differenza degli altri, se studiato come va un testo di filosofia, a muovere l'intelligenza e a far sentire il bisogno di una elaborazione di concetti ulteriore, di una più salda logica, di una più chiara e più alta coscienza; che è poi il fine a cui può e deve mirare quella prima istituzione filosofica che viene impartita ne' licei. Ci sono testi più ordinati, più lindi, più semplici, più facili, più ricchi, e magari più *moderni*. Ma alla prova,—prova fatta, pur troppo da molti insegnanti e subìta da migliaia e migliaia di giovani,—questi testi riescono o dannosi, o, per lo meno, inutili. Parte, infatti, per la ricchezza del contenuto (povera ricchezza !) in cui hanno voluto condensare, e quasi comprimere, a forza di oscuri riassunti, quelle che sono giudicate le principali dottrine intorno a ciascuna materia, parendo ai compilatori che sarebbe lacuna deplorevole nella cultura liceale la mancanza di cotali notizie, sono riusciti zibaldoni indigesti e indigeribili, che nello spirito dei giovani non hanno prodotto se non quello che potevano produrre: nausea e disgusto, non soltanto verso quei libri e quegli autori, ma verso la stessa filosofia, di cui non si dava loro a conoscere altri più degni rappresentanti. Parte, compilati con la preoccupazione dell' ordine, della chiarezza, della semplicità, con la falsa convinzione che quello si ami a imparare, che non costi nessuna fatica; tralasciando ogni discussione, evitando ogni concetto un po' alto, che sia, o paia, in contrasto col senso

comune; togliendo, insomma, alla filosofia nientemeno che la sua propria natura, hanno ammannito quello che potevano ammannire: una non-filosofia; dando così a studiare quello che non avrebbe fatto certo nè bene nè male; ma che perciò, forse, era inutile studiare. Altro che *soave licor* negli *orli del vaso:* nè anche goccia di *succhi amari!*

L'esperimento d'un libro di questo genere ce l'ho anch'io sulla coscienza; e ne fo questa pubblica confessione nella speranza di sgravarmene in qualche modo. Anch'io commisi un anno,—un anno solo,—l'errore di adottare un testo di psicologia facile facile, appunto perchè facile facile, chè non aveva altro pregio. E il risultato che ne ebbi fu questo: che gli alunni capirono sempre bene, senza mia fatica, e conferirono sempre meglio, senza loro fatica; ma, infine, con mia vergogna non piccola, mi accorsi che sapevano tutto, e pur non sapevano niente.

Il libro di testo per l'insegnamento filosofico non è detto che debba essere facile, nè moderno, nè completo. La facilità, certo, è gran bella dote di un libro; ma quando questo libro si vuol leggere in viaggio, per scacciar la noia, o a letto, per pigliar sonno. La modernità è un altro pregio tutt'altro che trascurabile; ma quando non ci stia a scapito della verità e dell'efficacia. La completezza,—che è ciò che più si desidera da taluni insegnanti nel manuale del Fiorentino,—è una preoccupazione senza fondamento: sia perchè non ci può essere mai se non una completezza relativa; e al libro del Fiorentino, così com'è disegnato, non manca nulla per potersi dire completo; sia perchè, nel nostro caso, li libro è destinato a una propedeutica filosofica,

e dev'essere strumento di cultura, pungolo dell'intelligenza, e quasi direi, pietra di paragone della riflessione speculativa. E in ciò la *quantità* delle cognizioni da comunicare non ci ha proprio nulla da vedere. Giacchè, se si vuole che l'insegnamento filosofico nei licei produca buoni frutti, bisogna che noi insegnanti ce lo chiaviamo bene nel sommo della testa: non importa niente che gli alunni abbiano questa o quella cognizione, e sia modernissima quanto si voglia; sì importa, che imparino a pensare; ma a pensare per davvero, riflettendo sul pensiero, e sforzandosi di farne un sistema logicamente coerente.

E questo è l'effetto che si ottiene dal libro del Fiorentino; del quale non sfuggono neppure a me i punti non ben saldi, che non son pochi, nelle dottrine: ma che è il solo libro scolastico nostro, scritto con un unico spirito, con uno sforzo costante di organizzare la serie delle dottrine, quali che siano; discutendo sempre, e lasciando intravvedere così una luce lontana, maggiore di quella che vi splende per entro; il solo libro, per continuare a parlare con tutta franchezza, che abitui a pensare.

Meglio però vi abitua nella prima edizione, da me ora riprodotta; segnatamente nella parte che riguarda la *Psicologia*. Non è questo il luogo da indagare i motivi che indussero il Fiorentino a rimutare nella seconda edizione, fatta intorno al 1880, quasi tutti i primi undici capitoli del libro: nè di indicare a uno a uno i mutamenti dottrinali che v'introdusse. Certo è che per tali modificazioni il libro venne profondamente trasformato: l'idealista cedette all'empirismo che saliva in auge; il kantiano stimò

che la psicologia genetica, come allora la chiamavano in Germania, potesse o dovesse rendere ragione dell' *a priori*; che Darwin potesse compiere e correggere Kant. « L'*a priori* kantiano, — giunse a scrivere, — è una semplice fermata, che si traduce in queste parole: *in noi c'è un'attività già preformata a compiere certe funzioni, senza di cui la sperienza non si farebbe*. La filosofia moderna accetta la tesi kantiana, e domanda: *come si è preformata?* E cerca di trovare la risposta in due fattori: l'associazione e la eredità; la prima che accumula, la seconda che trasmette. Per loro mezzo, l'*a priori* dell' individuo sarebbe ciò ch' è *a posteriori* per la specie » (p. 31 n.). Proprio quello che si dimostrava assurdo nel cap. III della 1.ª edizione (IV della presente)!

Il libro, insomma, fu, diciamolo pure, guastato dall'autore stesso. E non soltanto dal lato della dottrina. Perchè, tormentato in questi primi capitoli fondamentali, e qua e là, in tutti i punti più importanti, nello sforzo di rammodernarsi e transigere, quasi, con le più recenti dottrine, esso perdette la freschezza del primo getto, la stringatezza e solidità della primitiva costruzione, l'anima, onde era stata originariamente concepito. Rabberciato alla meglio, si arruffò, e divenne aspro e difficile, di quella difficoltà che non è allettativa dell'ingegno, ma durezza invincibile e disperante. Perchè ciò che è logicamente ragionato, sebbene astruso, attrae e ferma lo spirito, e lo costringe a pensare per assaporare il gusto forte che dà la vittoria sulle difficoltà; ma ciò, che non fu organicamente pensato, stanca ed opprime, ed allontana da sè.

Pure il manuale del Fiorentino, così guastato, s'è

continuato a ristampare ogni anno, e a studiare nei licei del Mezzogiorno, pel buono che sempre conteneva, per la serietà onde appariva scritto. Oggi che torna nelle sembianze primitive dovrebbe incontrare miglior fortuna. La Psicologia, com'è in questa rinnovata edizione, è un'esposizione veramente lucida, benchè elementare, dei gradi principali dell'attività costruttiva dello spirito teoretico; e, quando non avesse altro merito, questo solo dovrebbe bastare a farlo sostituire a quei compendii di psicologia empirica e descrittiva, che ora corrono per le nostre scuole.

Giacchè, come vedranno da sè i signori Colleghi, la Psicologia del Fiorentino è tutt' altra cosa da quell'empirica descrizione e classificazione dei fatti di coscienza, che tiene ordinariamente il campo dell'insegnamento liceale. Quella descrizione e classificazione c'è pure; ma in piccola proporzione e in seconda linea, laddove la trattazione mira alla comprensione filosofica dell' attività dello spirito nella sua progressiva produzione del mondo teoretico, del mondo della scienza. Ora, che giovi più richiamare l'attenzione dei giovani su quest' attività, anzi che sulla minuta e grossolanamente sistematica conoscenza dei fenomeni psichici, non credo che alcuno, a ben rifletterci, vorrà mettere in dubbio. Siffatta conoscenza gioverà sempre ben poco, se pur mai gioverà: e la sua utilità non potrà essere altra dall' utilità propria di ogni speciale contenuto mentale. Invece è risaputo e convenuto, — e già s'è detto, — che fine della cultura del liceo non è di riempire, ma di formare il cervello. Come essenzialmente formativa ed in sommo grado educatrice è appunto la coscienza, —

quale può aversi a principio, e quale con l'aiuto di questo libro può ottenersi, — della posizione dello spirito umano nel mondo, dove non è spettatore, ma attore e creatore — almeno del *suo* mondo. Questa coscienza è elemento necessario della cultura vera; ed è gran ventura per la scuola media italiana possedere questo libro atto a promuoverla.

— Ma il Fiorentino non accenna questo. Ma il Fiorentino non parla di quest'altro, che pur si richiede dagli alunni della 1.ª classe liceale.

— Non si richiede, veramente, nè questo, nè quest'altro. I programmi liceali, gli ultimi che si siano prescritti dal Ministero, non parlano se non di *Elementi di Psicologia*, lasciando alla coscienza scientifica degl'insegnanti d'intendere la Psicologia secondo i proprii convincimenti. e di darle quindi il contenuto corrispettivo. D'altra parteè: proprio possibile, dato l'orario presente dell'insegnamento filosofico, fare studiare come si conviene, in un solo anno, a giovinetti appena giunti dal ginnasio, una trattazione di Psicologia più estesa di questa del Fiorentino (che, si badi, sorpassa nella presente edizione di 40 pagine quella dell'edizione precedente)?

Che, se dall'annunziata riforma della scuola media il nostro insegnamento, — com'è giustamente nei voti di parecchi insegnanti, — verrà concentrato, con orario maggiore, negli ultimi due anni del liceo (com' era, quando questo libro fu scritto), allora l' estensione delle due parti principali, in cui il libro è diviso, risponderà puntualmente al programma dei due anni.

Coteste due parti, per comodo delle scuole in cui se ne volesse adottare una sola, s'è pensato di pub-

blicarle questa volta in due volumetti separati. Nel primo dei quali per motivi didattici ho creduto opportuno dividere la Psicologia dalla Logica. Vero è che anche nella parte II si torna poi a trattare di Psicologia. Ma è questione di parole, ove s'intenda col Fiorentino per Psicologia quella parte della Filosofia dello spirito che studia le forme fenomenologiche del sapere.

Per gli stessi motivi didattici ho spezzato nella stampa il discorso tutto seguito dall'autore, che, scrivendo, non prendeva mai fiato: e si vantava di non esser uso a scrivere con le seste e rileggere quello che avesse una volta scritto. E ho diviso ogni capitolo in tanti paragrafi con speciali titoli, quanti sono i singoli argomenti speciali che vi sono toccati; come, sempre per gli stessi motivi, ho messo in corsivo termini tecnici, definizioni ed esempii.

Altre modificazioni non ho introdotte, salvo lievi mutamenti nei titoli dei capitoli, dove non mi sembravano esattamente corrispondenti al contenuto di questi; e qua e là ho corretto alcuni pochi errori di fatto, incorsi nel libro per disavvertenza, e che l'autore, avvertito, avrebbe corretti da sè. Della forma non mi son permesso mutar altro che, in rarissimi casi, alcuna espressione non abbastanza chiara; come ho tolto via, poichè si tratta di libro scolastico, qualche arcaismo, che potesse parere affettato, e certe ripetizioni fastidiose di parole, a cui l'autore, quasi per vezzo, non badava.

Note non ho voluto apporne se non di rado, e sempre tra parentesi quadre, a chiarimento di espressioni oscure. Ma ne ho voluto mettere sempre, brevissime, ai nomi dei filosofi citati dal Fiorentino, per

indicarne la patria, l'epoca e le opere più celebri o più notevoli. Potrà forse parere che ciò sia troppo poco per alcuni, e troppo, e superfluo per altri. Ma la pratica della scuola e degli esami mi ha indotto a fare come ho fatto. Note lunghe non sarebbero state lette, o avrebbero distratto; oltre che sarebbero entrate in particolari storici fuor di luogo. Questi brevissimi cenni potranno bastare a non far parere un Carneade ogni filosofo che l'autore ricorda, e a rendere forse impossibili casi simili a quello che m'accadde nell'esame di un candidato *esterno* di licenza liceale; che mi dava Kant per contemporaneo di Aristotile. E siamo giusti: vedendo sempre appaiati Aristotile e Kant, come fare a sospettare che l'uno era morto da venti secoli quando nacque l'altro?

Avvertirò infine che, riproducendo l'edizione del 1877, ho creduto tuttavia di riferire dalla edizione posteriore il capitolo sulle *Sensazioni in particolare,* che nella prima mancava; perchè contiene notizie elementari, che è bene non sieno ignorate. E avvertirò pure che, eccetto differenze di poco conto, notate ai loro luoghi, nella Logica e nell'Etica, le due edizioni coincidono. Solo fu tolto nella seconda un capitolo sul *Piacere e il dolore* (2° della parte II), che da me, s'intende, è riprodotto.

GIOVANNI GENTILE.

Notizia della vita e degli scritti di Francesco Fiorentino.

Nacque a Sambiase, in Calabria, il 1 maggio 1834. Fece i primi studi con la guida di due sacerdoti suoi zii nel paese nativo, e in un seminario dal 1848 al '51 a Nicastro. Dal 1854 al '57 studiò leggi a Catanzaro; e vi si licenziò. Ma non esercitò la professione dell'avvocato, preferendo quella dell' insegnamento privato e il culto degli studi letterari e filosofici. Fu giobertiano; e nel 1858 publicò un volume di traduzioni di opuscoli filosofici mediovali: *Volgarizzamento dell'Itinerario della mente a Dio di S. Bonaventura, dei libri Del Maestro, Dell'immortalità dell'anima e Del libero arbitrio di S. Aurelio Agostino, del Proslogio di S. Alselmo*, con annotazioni e discorsi (Messina, D'Amico). Nel '60 prese il fucile e seguì Garibaldi. Nel dicembre di quell'anno Carlo Poerio lo fece nominare professore di Filosofia nel Liceo di Spoleto; donde l'anno appresso venne trasferito a quello di Maddaloni. Allora publicò un Saggio storico sul *Panteismo di Giordano Bruno* (Napoli, 1861), in cui si dimostra ancora giobertiano. Ma la conoscenza indi fatta degli scritti, e poi della persona di Bertrando Spaventa, uno dei più acuti interpreti della filosofia di Hegel, venuto a insegnare sulla fine del '61 nell'Università di Napoli, valse a farlo progredire nelle sue dottrine. E quando nel 1864 diè in luce l'altro suo libro, *Saggio storico sulla filosofia greca* (Firenze, Le Monnier), aderiva già ai principii hegeliani.—Nel 1862 passò a insegnare Storia della filosofia nell'Università di Bologna. Donde, nel novembre 1871, fu trasferito a quella di Napoli, a insegnarvi Filosofia della storia. Nè qui rimase. Fu a Pisa, prof. di Filosofia teoretica dal 1875 all'80: poi un'altra volta a Napoli a insegnare

Filosofia della storia; e dall'83, dopo la morte dello Spaventa, Filosofia teoretica.

Morì a Napoli il 22 dicembre 1884.

Negli ultimi anni piegò al neo-kantismo con tendenza empirica. Ma i meriti incontestabili del Fiorentino consistono nelle sue molteplici ricerche di storia della filosofia, specialmente italiana; di cui lasciò importantissimi frutti in molteplici monografie pubblicate nel *Giornale napoletano di filosofia e lettere* da lui diretto nel 1872 insieme con lo Spaventa e l'Imbriani, e da solo, dal 1875 in poi; nella *Rivista europea* e nella *Nuova Antologia*; e sovrattutto in alcuni volumi; dei quali ricorderemo: *Pietro Pomponazzi, studi storici sulla Scuola bolognese e padovana del secolo XVI* (Firenze, Le Monnier, 1868); *Bernardino Telesio, ossia studi storici sull'Idea della Natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll. (Le Monnier, 1872 e 73); *La Filosofia contemporanea in Italia* (Napoli, Morano, 1876); *Scritti varii di letteratura, filos. e critica* (ivi, 1876); *Manuale di storia della filosofia*, 3 voll. (ivi, 1879-81); *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*, opera postuma (Napoli, tip. R. Università, 1885). Ristampò con prefazione e note i primi due volumi delle *Opere latine* di Giordano Bruno (Napoli, Morano, 1879 e 1884). Curò una edizione delle *Poesie liriche* di Luigi Tansillo (ivi, 1882); e la raccolta degli *Scritti varii* (2 voll.) e dell'*Epistolario* di L. Settembrini (Napoli A. Morano, 1879 e 1883). A Bologna diresse con altri la *Rivista bolognese*. A Napoli nel 1882 con l'Imbriani e C. M. Tallarigo pubblicò un foglio letterario dal titolo *Giornale napoletano della domenica*. Fu deputato al Parlamento nel 1870 pel collegio di Spoleto; dal 1874 al '76 pel Collegio di Sanseverino-Marche.

Per più ampie notizie biografiche e bibliografiche si veda l'opuscolo: *Onoranze funebri a Fr. Fiorentino* (estr. dal I Numero del *Giorn. Napol. di Filos. e Lett.*, novissima serie, Napali, A. Morano, 1885).

G. G.

I.

PSICOLOGIA

CAPITOLO I.

CONCETTO DELLA FILOSOFIA, E SUE PARTI.

1. *Oggetto delle scienze sperimentali e delle scienze matematiche.* — Ogni scienza piglia nome dall'oggetto, intorno a cui si versa. Ora alcune trovano quest'oggetto nella natura, già dato; e tali scienze si dicono *sperimentali*. Così, a mo' d'esempio, fanno la Fisica, la Chimica, la Fisiologia, ed altre simili. Altre, invece, non trovano l'oggetto bello e dato, ma se lo debbono costruire; e tali scienze si dicono *matematiche*. Così le figure, che il geometra studia, non esistono effettivamente nella natura, come esistono i corpi, le loro qualità, le loro combinazioni, e l'organismo vivente; ma sono costruite dal geometra stesso, limitando lo spazio in isvariate maniere. Costruite però che siano, le figure sono da noi intuitivamente rappresentate. Il divario tra gli oggetti delle scienze sperimentali e gli oggetti delle scienze matematiche, consiste in ciò, che i primi sono appresi per mezzo dei sensi corporei, gli altri non hanno bisogno dei sensi, perchè non rappresentano oggetti mutevoli e reali, ma oggetti fissi e possibili. Di modo che, le scienze sperimentali trattano gli oggetti della esperienza reale; le scienze matematiche, gli oggetti di una esperienza possibile.

2. *Oggetto della filosofia: l' esperienza.* — L' oggetto della filosofia non si può trovare nè tra i primi, nè tra i secondi: esso non è nè dato, nè costruito; ma nasce col primo nascere della scienza.

Dichiariamo questo nascimento.

Nelle scienze sperimentali non si ha altra mira, che di illustrare il fatto, e di rendersene ragione. Ora quando noi diciamo: esperienza di un fatto, abbiamo in realtà due elementi: uno, il fatto: l' altro, l' esperienza. L' esperienza è un fatto nuovo, che non preesisteva, come i fatti naturali, ma che nasce come prima la nostra attività si rivolge sui fatti della natura. La scienza, che chiarisce non più i fatti sperimentali, ma l' esperienza stessa, è la filosofia.

La filosofia adunque ha un obbietto suo proprio, da non confondere con quello delle scienze sperimentali, e tale, senza cui le scienze sperimentali mancherebbero di fondamento per noi.

Il primo che disegnò così i limiti della filosofia fu Emanuele Kant, quando propose il problema filosofico in questa forma: com' è possibile l' esperienza [1]?

L' oggetto della esperienza può essere questo, o quell' altro; ma le condizioni, che la fanno possibile, bisogna che siano sempre le stesse. La filosofia adunque ha un obbietto preciso e costante, considerata come scienza della esperienza.

[1] [E. Kant n. a Koenigsberg il 22 aprile 1724; e nella Università di Koenigsberg professore dal 1770 al 1797. Morì il 12 febbraio 1804. Iniziò un'epoca nuova nella storia della filosofia. Sue opere più celebri; *Critica della ragion pura* (1781; 2ª ed. 1787); *Critica della ragion pratica* (1788); *Critica del giudizio* (1790). L'autore qui si riferisce alla prima *Critica*].

3. *Oggetto della filosofia: l'attività pratica.*—Ma, oltre ai fatti naturali, ed oltre al fatto della conoscenza sperimentale, di cui si è discorso, altri fatti non meno importanti esigono una spiegazione. Questi ultimi si chiamano *fatti morali,* e provengono pure dall'attività dello spirito nostro. Se non che, dove nella cognizione sperimentale l'oggetto era dato naturalmente, e solo la cognizione derivava dallo spirito, ne' fatti morali anche l'oggetto è prodotto dalla nostra attività.

Dichiariamo meglio questa differenza.

L'uomo, in quanto organismo animale, è un prodotto della generazione naturale: porta per natura con sè gli organi, che gli servono a nutrirsi, ed a riprodursi; e, sebbene egli cresca e si sviluppi, questi organi persistono a disimpegnare sempre le proprie funzioni nello stesso modo. Ma l'uomo, in quanto attività libera e spirituale, acquista delle conoscenze non solo, ma entra in società con gli altri uomini, stringe con loro de' legami: diviene cittadino, magistrato, sacerdote, soldato, padrone, proprietario, e via via. Tutte coteste relazioni sono fatti nuovi, di cui la natura non è capace: sono fatti morali, diciamo noi, e l'uomo li fa perchè fornito di un'attività speciale.

Esaminare questi nuovi fatti, e questa speciale attività, è pure ufficio della filosofia.

4. *Definizione della filosofia; e metodo di questo libro.*— Laonde possiamo conchiudere, che *la filosofia è la scienza della conoscenza e la scienza della libertà umana;* e, sotto il primo aspetto, si suol dire filosofia *teoretica;* sotto il secondo, *etica*, o filosofia *morale.* E raccogliendo i due aspetti in un solo, la filosofia si può

chiamare *la scienza del pensiero in quanto si riflette sopra di sè stesso.*

Chi pensi, infatti, che lo spirito umano è uno in tutte le sue funzioni, e che queste sono ordinate ed intrecciate sì, che una si colleghi con le altre, comprenderà di leggieri che tra la funzione conoscitiva e la funzione morale non ci può essere un distacco reciso, ma che una si accompagna con l'altra. Per ragion di metodo intanto è necessario trattarle ad una ad una: e noi quindi discorreremo prima di quel gruppo di operazioni, che mira alla conoscenza, poi dell'altro che mira all'attuazione pratica della libertà. Così il nostro trattato sarà diviso in due parti principali, una di filosofia teoretica, l'altra di etica, o di morale.

Ma, poichè nè la cognizione, nè la libertà sono date immediatamente; poichè lo spirito, prima di conoscere, deve cominciare dal sentire, e prima di volere deve cominciare dall'appetire, perciò a ciascuna delle due parti sarà premessa una propedeutica, la quale spieghi il nascimento del fatto, che forma il tema di quella trattazione.

Con queste avvertenze preliminari rimane disegnato il compito e il metodo de' nostri elementi di filosofia.

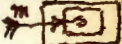
CAPITOLO II.

SENSAZIONI IN GENERALE.

1. *La funzione del sentire.* — La funzione del sentire, che poi si differenzia nelle varietà, che distingueremo appresso, è il fondamento di ogni esperienza: è, diremo così, la materia greggia, che poi lo spirito lavora ed ordina a suo modo.

In tutti gli altri animali essa rimane una funzione incomposta e slegata; o se, qualche ordine vi acquista, non è punto da paragonare coi gradi di perfezione che attinge mediante l'attività umana. Di fare tale raffronto si compiace la psicologia comparata, ma non è tema da noi: guardiamo piuttosto che cosa importa il sentire.

Sentendo, noi entriamo in relazione col mondo esteriore; o, in termini più precisi, trasformiamo i movimenti in affezioni nostre, che non sono più movimenti.

In questo fatto ci sono due passaggi: prima, i movimenti, che accadono fuori del nostro organismo corporeo, penetrano dentro l'organismo: poi, penetrati che vi siano, si trasmutano, e di movimenti molecolari diventano sensazioni.

Il congegno del primo passaggio è studiato propriamente dalla fisiologia, a cui si appartiene quello studio, il secondo dalla psicologia; ma, poichè i due passaggi hanno una stretta connessione, è necessario dare un'idea del primo.

2. *Apparato fisiologico del sentire.* — Il nostro corpo, considerato per rispetto alla sua vita sensitiva o vita di relazione col mondo esterno, è un' intera rete di nervi, che metton capo nel cervello e nella colonna spinale. Ogni nervo è un cordone di sostanza azotata instabile, che o va dalla periferia dell' organismo al centro, e si dice nervo *afferente*; o viceversa, dal centro alla periferia, e si dice *efferente*. Tutto questo insieme si chiama *sistema nervoso cerebro-spinale*; ed ha, oltre a questo centro generale, de' centri inferiori, dove un fascio determinato di nervi si annoda, e che si dicono *gangli*; i quali non pure comunicano col centro generale, ma comunicano uno con l' altro mediante certi fascetti che si chiamano *commessure*.

A capo dell' estremità periferica ogni nervo ha un plesso di materia instabilissima, e facilmente trasformabile, che non solo raccoglie, ma moltiplica la impressione ricevuta dall' oggetto esterno. Nell' altra estremità, nella colonna spinale, le radici posteriori dei nervi spinali sono afferenti, le anteriori sono efferenti.

Herbert Spencer [1]) dice che la materia nervosa in

---

[1]) [H. Spencer, filosofo inglese, n. 1820, m. 1903. Sue opere principali: *Primi principii*, 1862; *Principii di biologia*, 1864-67; *Princ. di psicologia* 1 vol. 1855; 2ª ed. in 2 voll. 1870-72; *Princ. di sociologia*, 1876-85; *I dati dell'etica*, 1879; *La Giustizia*, 1891].

generale ha, nel suo stato primordiale, la doppia proprietà di produrre il movimento molecolare, e di trasmetterlo: e che nel progresso della evoluzione organica la proprietà produttiva è più speciale dei nervi efferenti, la trasmissiva dei nervi afferenti.

Quanto alla moltiplicazione del moto molecolare, che avviene nelle estremità periferiche, quando il nervo riceve l'impressione esterna, lo stesso autore opina che si possa spiegare mediante la materia grigia contenuta nelle cellule. La presenza di queste cellule nelle estremità periferiche dei nervi ottici, acustici ed olfattivi, spiegherebbe la loro maggior sensibilità a paragone dei nervi del tatto.

3. *Cause del variare delle sensazioni; e loro relatività.*— Questo, che abbiamo brevemente descritto, è l'apparato che serve in generale al sentire. Le sensazioni però pigliano un carattere speciale secondo i nervi, attraverso dei quali il moto esterno si propaga. I nervi acustici non trasmettono se non le onde sonore, e gli ottici le onde luminose: i nervi dell' odorato gli odori, e quelli del gusto i sapori. Se i raggi del sole investono, per esempio, una mano, vi suscitano una sensazione di calore; e se colpiscono la retina, vi producono, non già una sensazione di calore, ma di luce. Il Tyndall anzi ha provato, che la retina è insensibile al calore.

Un altro esempio. Un' esalazione d' ammoniaca produce su gli occhi un pizzicore scottante, sul naso un odore insopportabile, sul gusto un sapore acre. Lo stesso movimento proveniente dallo stesso corpo si trasforma variamente secondo la diversità de' nervi, per mezzo di cui si propaga.

Nello stesso organo la sensazione può variare di

grado, secondo la diversità delle circostanze. In una certa temperatura, ad una mano la stessa acqua parrà tiepida, in una certa altra parrà fredda. Ad una mano un peso stesso potrà parere più grave, se è stanca; men grave, se è riposata.

Talvolta, non per effetto di circostanze esterne, ma per la struttura intima dell' organo, le sensazioni variano. Dalton aveva gli occhi talmente fatti, che a lui parevano lo stesso colore il rosso ed il bleu, che agli altri paiono due tinte diverse.

La morbidezza della mano fa sì, che altri possa discernere al tatto la finezza o la ruvidezza di un tessuto. Un selvaggio, accostando l' orecchio a terra, è capace di udire suoni lontanissimi ed inauditi agli uomini civili. Talvolta il divario dipende da uno stato morboso. Chi ha i nervi irritati non può soffrir suoni, da cui pure ordinariamente non era molestato. Tal altra, la sensazione annunzia uno sconcerto organico: così un odore sgradevole, sentito senza che ce ne fosse fondamento, suol essere segno di un imminente attacco epilettico.

La sensazione non è dunque l' equivalente del moto esterno: l' organo, da cui è trasmesso l' urto; la virtù moltiplicativa del moto molecolare, or maggiore, or minore; lo stato sano o malato dell' organismo; la costruzione naturale dell' organo stesso; le circostanze diverse, ed altre cause ancora conferiscono non poco su la qualità e su la quantità della sensazione. Essa è perciò di sua natura *relativa*.

4. *Differenza tra sensazione e moto molecolare.* — Ma v' è ancora dippiù. L' impressione del corpo esterno, che è l' antecedente della sensazione, non è altro che

un movimento molecolare; la sensazione è uno stato psichico, una modificazione nostra: il moto e lo stato psichico sono ben differenti.

Il contenuto della nostra sensazione, non è, difatti, nè uguale nè simile alla qualità dell' oggetto che ha occasionato lo stimolo; tanto che allo stesso stimolo possono corrispondere sensazioni differenti, e, viceversa, stimoli diversi possono produrre la stessa sensazione. L' Helmholtz chiamava perciò la sensazione *simbolo* del mondo esteriore; ed il Volkmann chiariva meglio questa espressione dell' Helmholtz, scrivendo, che tra sensazioni e stato nervoso c' è *omologia*, ma non già *omogeneità*: essi stanno tra loro come parole corrispondenti di due lingue diverse [1]).

5. *Tono delle sensazioni: il piacere e il dolore.* — Le sensazioni, oltre all' esser differenziate tra loro come suoni, colori, odori, sapori, mentre il moto molecolare non ha queste differenze, implicano altresì uno stato di piacere o di dolore, che le mostra come nostre affezioni, e che non trova nessuno antecedente nel moto.

Anche i più accurati tra i psicologi positivisti concedono, che, quantunque si possa pretendere di dimostrare in avvenire, che i due elementi, diremo così, della sensazione, il fisiologico e lo psichico, si debbono considerare come due lati di un unico fatto, nondimeno questi due lati non si possono mai confondere. Così, sebbene siasi riconosciuto, che sì del calore, come della luce è unica causa il moto, non per questo la termologia si può confondere con l' ottica.

[1]) [Questo capoverso fu aggiunto nella 2ª edizione. Per il detto dell'Helmholtz v. VOLKMANN, *Lehrbuch d. Psychol.*, Gota, 1875, t. I, p. 229].

Il Rosmini [1]) considera il *sentimento* [2]) come l'unità, di cui il senziente sia il principio, ed il sentito sia il termine; ed ha perfettamente ragione, in quanto che noi non possiamo scindere questi due estremi, se non per via di un' analisi posteriore. Il sentimento ci si presenta come indistinto, e come primitivo; ad esso compete propriamente il nome d' *immediato* [3]).

Questo sentimento primitivo, detto anche dal Rosmini *fondamentale*, non si vuol confondere con le singole sensazioni particolari, di cui si è discorso di sopra; perchè esso non ha per termine un urto esterno, ma l' organismo corporeo medesimo, che serve di mezzo a ricevere le impressioni esteriori.

Lo stato di piacere o di dolore, che accompagna talvolta le nostre sensazioni, è una modificazione del sentimento fondamentale. Quando l' esercizio di un organo

---

[1]) [Antonio Rosmini Serbati, n. a Rovereto il 25 marzo 1797; m. a Stresa il 1 luglio 1855. Prete, fondò un istituto religioso, *Istituto della Carità*, nel 1839. Tra le molte sue opere filosofiche le principali sono: *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, 1829-30; *Psicologia*, 1846; e *Teosofia*, 1859 e sgg.].

[2]) [Ossia, il fatto del sentire, in generale].

[3]) La parola *immediato*, di cui oggidì si fa uso, specialmente nella filosofia germanica, fu la prima volta adoperata da Aristotele. Volendo egli inculcare, che la dimostrazione non può procedere all' infinito, e che quindi si deve per forza arrestare, ammise due limiti, uno infimo, l' altro supremo.

Ora, poichè, per lui, dimostrare importava trovare un termine medio, l' indimostrabile era evidentemente senza questo termine medio; era cioè (ἄμεσον) immediato. Onde c'era un doppio immediato: uno da cui si partiva, l' individuo; l' altro a cui si arrivava, l' essere universalissimo.

Nel trattare il cominciamento della cognizione, la parola *immediato* non può denotare altro, che quell'infimo grado, da cui il processo conoscitivo piglia le mosse, qual è appunto la sensazione.

è impedito, ovvero quando è sforzato oltre a quello che la misura col rimanente dell' organismo comporti, si sente un senso di dolore. Quando invece questo esercizio è moderato, e concorre alla conservazione dello organismo intero, si sente un senso di piacere. Nè il piacere nè il dolore hanno nulla di corrispondente col mondo naturale; ma nascono da un equilibrio o da un consenso, ovvero da un disquilibrio e da un dissenso ugualmente interni. Onde non occorre ripetere che anch' essi sono relativi, e che variano di qualità e di grado secondo i diversi individui.

Con le sensazioni provenienti da un' impressione esterna può accompagnarsi il piacere e il dolore; ma non sempre. Anzi una medesima sensazione può talvolta allo stesso individuo arrecar piacere, tal altra no, e tal altra infine può produrre un senso di molestia. Molto può l' abitudine nel debilitare tanto il sentimento piacevole, quanto il doloroso; molto la disposizione dell' animo, e lo stato di sanità.

6. *Soggettività delle sensazioni.* — Considerata finora la funzione del sentire per rispetto al nostro organismo, e per rispetto al sentimento fondamentale, rimane a vedere qual relazione abbiano le sensazioni per rispetto ai corpi esterni, che fanno impressione su gli organi sensorii.

V' ha taluni, i quali stimano che la sensazione è di natura sua *oggettiva*, vale a dire che si riferisce necessariamente all' oggetto, che l' ha prodotta.

Il Galluppi [1]) formola questa sua dottrina, ed in-

---

[1]) [Pasquale Galluppi. n. a Tropea il 2 aprile 1770, m. a Napoli il 13 dic. 1846; dal 1831 professore nella Università di Napoli.

sieme la dimostra così: sentire importa sentir qualche cosa. Egli comprende benissimo che un moto non ha nulla di comune con una sensazione; ma egli osserva che, nella stessa guisa che non ha nulla di comune il color bianco col moto, non ha neppure nulla di comune la resistenza: e contro quelli, i quali propugnavano la distinzione di qualità primarie e di qualità secondarie, egli ha perfettamente ragione. Il tatto solo è oggettivo, dicevano i suoi avversarii; gli altri sensi no.—Perchè? rispondeva il Galluppi: io vi potrei provare che tutti i sensi, all' ultimo, si riducono ad un contatto or mediato, ora immediato; sicchè, stando alle vostre premesse, sarebbero da ritenere tutti per oggettivi.—E contro tali avversarii egli aveva ragione.

Ma il Galluppi non si contenta di questa confutazione. Egli sostiene, che la sensazione non si riferisce alla qualità, ma all' oggetto esterno; che noi non sentiamo l' odore soltanto, ma il corpo odorifero; e che nella sensazione si trovano in relazione un soggetto da una parte, e un oggetto dall' altra. Qui evidentemente il Galluppi confonde la sensazione con la *percezione*, anzi usa promiscuamente le due parole: uso, che rende manifesta la confusione fatta.

Dallo sviluppo ulteriore della nostra teorica rilucerà il divario, che c' è tra sentire e percepire; qui, per dare una risposta, che non oltrepassi le cose esposte finora, osserviamo, che la sensazione può derivare da un impulso interno, che metta in movimento un dato organo, senza che ci sia bisogno della presenza di un

---

Sue opere principali: *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza* (1819-32); *Elementi di filosofia* (1819-26); *Lettere filosofiche* (1827); *Filosofia della volontà* (1832-40); *Lezioni di logica e metafisica* (1832-34)].

oggetto esterno. Così chi ha ingoiato una dose di solfato di chinina, sente negli orecchi un zufolío, senza che onde sonore esternamente li percuotano.

Nella sensazione non si può ancora discorrere di oggetto, e perciò riesce più appropriato il linguaggio del Rosmini, il quale chiama *termine estrasoggettivo* [1]) il corpo, da cui proviene lo stimolo, che mette in moto l' organo sensitivo. L' *oggetto*, (percepito) come significa la parola medesima, esprime qualcosa che si contrappone al *soggetto*, e se ne distingue: e nella sensazione non c' è ancora nè opposizione, nè distinzione di sorta.

Il Galluppi considerò la sensazione come oggettiva per un partito preso, credendo così di assicurare meglio la realtà oggettiva delle nostre conoscenze, le quali si fondano sul fatto primitivo del sentire. Egli stimò che, ritenendola per soggettiva, non ci sarebbe stato più verso, nè modo di passare dal *me* al *fuor di me*, cioè dal nostro pensiero alla realtà delle cose. Onde si risolvette di presupporre fin dalla prima sensazione quella apprensione immediata dell' oggetto, che gli pareva impossibile di conseguire appresso per via del ragionamento. Egli stabilì dunque che non alcune, ma tutte le sensazioni sono oggettive; e che sono oggettive per sè stesse, non per l' applicazione del principio di causalità, nè quindi per mezzo di un ragionamento.

Quelli, i quali dicevano alcune sensazioni oggettive ed altre no, avevano posto un divario fra le varie qualità dei corpi; ed alcune le avevan dette *primarie*, altre qualità *sensibili*, o qualità *secondarie*. Erano pri-

---

[1]) [Cioè, termine posto al di là della sfera, nella quale si esercita l'attività del soggetto che conosce].

marie, a loro avviso, la grandezza, la figura, il numero, la situazione, il moto o il riposo delle parti solide de' corpi: erano secondarie i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, e simili. Le prime esistevano realmente ne' corpi; le seconde erano relative al nostro modo di sentire. Le prime c'erano, sia che noi le sentissimo, sia che no; le seconde si riferivano ai nostri organi, e senza questa relazione non esistevano.

Il Galluppi combatte questa distinzione, e si schiera con quelli che fanno relative ai nostri sensi tanto le qualità primarie, quanto le secondarie; ma sostiene insieme, che con ogni nostra sensazione noi cogliamo l' oggetto, il quale, mettendosi in comunicazione coi nostri organi, produce quella tale sensazione. Tal' è il significato ch'egli attribuisce all' oggettività delle sensazioni.

Ora questa oggettività, nel primo stadio della nostra vita sensitiva, è impossibile. Essa implica una distinzione tra il soggetto e la modificazione, tra l' odorifero e l' odore, come dice il Galluppi; e cotesta distinzione presuppone funzioni intellettive già sviluppate. È poi un' asserzione gratuita il dire che con la sensazione noi cogliamo l' odorifero, non già l' odore; perchè solo quest' ultimo costituisce il termine del sentire, ed il primo rimane un termine astratto, incapace di essere colto dal senso. La sensazione è dunque una modificazione essenzialmente relativa al soggetto senziente. Ma con ciò non si vuol escludere l' esistenza dello stimolo esterno, che le dà origine: si vuol solo dire, che questa provenienza non è avvertita, e che talvolta, in certi casi, può anche affatto mancare, come di sopra abbiamo chiarito.

Avendo il Galluppi stesso compreso, che nè l'odore, nè il suono, e neppure l'estensione e la figura hanno fuori di noi un'esistenza propria ed indipendente, non era difficile accorgersi che quel vuoto oggetto che gli rimane, e ch' ei chiama l'odorifero, il bianco, e via via, non è più tale che possa cogliersi con alcuno de' nostri organi. L' oggettività delle sensazioni sarebbe stata, in certo modo, sostenibile, quando agli odori, ai suoni, ai sapori, ai colori si fosse attribuita una esistenza indipendente dai nostri sensi, quando tutti quanti si fossero creduti altrettante proprietà reali dei corpi. Ma co' risultamenti della scienza moderna questa opinione è impossibile; ed il Galluppi stesso non solo ne conviene, ma rifiuta la distinzione tra qualità prime e seconde [1]).

Il difetto del Galluppi consiste nell' aver introdotto nella sensibilità una distinzione, ch' è propria di una

[1]) Questa distinzione mette capo in Aristotele. Egli nei libri *De anima* distinse i sensibili in *proprii* (ἴδια), e *comuni* (κοινά): chiamò proprii il colore, il suono, l'odore, il sapore, ed il contatto, pel quale sono appresi il caldo ed il freddo, il duro ed il molle, il secco e l'umido; chiamò comuni l' estensione, il moto, il numero e la durata: disse i primi appresi per mezzo degli organi particolari, ed i secondi, del sensorio comune (κοινὸν αἰσθητήριον). Sì degli uni, come degli altri il fondamento era però negli oggetti. Ci sono sensibili ed intelligibili, dunque c'è il senso e l'intelligenza: ci sono sensibili proprii e comuni, dunque ci sono sensi particolari, e c' è un sensorio comune a tutti: tal è il procedere di Aristotele: dagli oggetti, cioè, va alle facoltà.

La distinzione tra qualità prime e seconde, denominate così la prima volta da Locke [inglese, 1632-1704: *Saggio sull' intelletto umano*, 1690], si rannoda a questa dottrina aristotelica; con tal divario però, che per Aristotele esistevano realmente le une e le altre; pei seguaci di Locke esistevano le qualità primarie, e non già le secondarie. Oggidì questa distinzione è sfumata; e tutte sono egualmente ritenute per relative ai nostri sensi. Il soggettivismo è sottentrato all' oggettivismo antico.

attività, che si sviluppa più tardi, e che si dice intellettiva. Dopo di avere, difatti, confuso la sensazione con la percezione, egli confonde la sensazione medesima con la *coscienza*. La sensazione per lui ha un doppio rapporto; uno con l'oggetto esterno, l'altro con l'anima, o col soggetto interiore. Ad ogni sensazione, secondo il nostro filosofo, noi sentiamo un oggetto, ch' è il *fuor di me,* ed un soggetto, ch' è il *me.* Ora, nella sensazione non ci può capire nessuna distinzione, sicchè nè la percezione di un oggetto, nè la coscienza del soggetto sono da confondere con essa. Noi, sentendo, ci fermiamo in questa modificazione, e non ricorriamo con la mente nè all' oggetto, che l' ha prodotta, nè al soggetto, a cui inerisce. Il soggetto e l' oggetto, questa dualità essenziale alla conoscenza, non si è ancora disegnata nell' unità oscura ed indistinta della sensazione.

Onde mal si discorre di una sensibilità esterna e di una sensibilità interna: la sensibilità è una sola, la capacità di esser modificati dalla impressione di uno stimolo; il quale stimolo potrà essere o fuori del nostro organismo, o dentro l' organismo medesimo, senza che la sensazione muti di natura e di qualità nel rapporto psichico. Il solo divario, che ne nascerà, sarà questo, che le une si diranno sensazioni periferiche, e le altre sensazioni muscolari; come vedremo appresso.

CAPITOLO III [1]).

DELLE SENSAZIONI IN PARTICOLARE.

1. *Sensazioni sensoriali.*— Abbiamo esaminato i caratteri generali, che appartengono a tutte quante le nostre sensazioni: bisogna parlare partitamente di ciascuna.

Noi chiamiamo sensazioni *sensoriali* quelle, che hanno un particolar sensorio, dove hanno luogo, e che in altra parte del nostro organismo non sarebbero possibili: tali sono i colori, i suoni, gli odori, i sapori.

2. *La vista.* — L' organo speciale, o il sensorio, per cui si sentono i colori, sono gli occhi. Su la retina, formata di moltissimi fili nervosi, che si chiamano *nervi ottici*, si riceve una moltiplicità simultanea di stimoli, che producono una sola sensazione, alla quale diamo il nome di colore. L' immagine, disegnata su d' entrambe le retine degli occhi, è raddoppiata, essendo due i sensorii, in cui si disegna; è capovolta, è concava, ed è a mosaico, essendo interrotta da punti oscuri; il colore intanto apparisce uno, diritto, piano, continuo. Ciò vuol dire, osserva il Lewes [2]), che la sensazione non ha

---

[1]) [Questo cap. fu aggiunto nella 2ª ed.].

[2]) [Giorgio Lewes, inglese, 1817-78. Opere: *Storia biografica della filosofia*, 1845-6; ultima ed. 1880; *Problemi della vita dello spirito*, 4 voll. 1874-79].

luogo immediatamente nell' organo, ma ne' centri sensoriali.

Il contenuto della sensazione è il semplice colore. La grandezza dell' oggetto, il numero, la direzione, la distanza sono determinazioni posteriori, a cui non risponde nessuno stimolo esterno; anzi le due ultime, la direzione e la distanza nelle sensazioni visive, come la pausa nelle sensazioni dell'udito, escludono recisamente ogni stimolo.

L' organo della vista è conformato in modo da congiungere alla uguale ricettività di tutti i fili nervosi la possibilità di cangiare, mediante semplici movimenti muscolari, la qualità della sensazione. La mobilità della pupilla, il poterla girare dall' alto in basso, da sopra in sotto, da destra a sinistra, fa sì che noi possiamo trasportare alle sensazioni visive lo schema spaziale, proprio delle sensazioni muscolari.

La chiarezza e la distinzione nelle loro modificazioni comincia appunto dalle sensazioni della vista, come quelle, che cogliendone più in una volta, ci avvezzano a distinguere una dall'altra. La prima cosa, che distinguono i bambini, sono i colori, specialmente i più vivaci e smaglianti.

L' educazione affina quest' organo in modo, da cogliere poi innumerevoli sfumature, che da principio sfuggivano.

Un pittore discerne in un dipinto gradazioni di colori, che alla moltitudine passano inavvertiti. Herschell valutava a trentamila le sfumature de' colori, che si possono distinguere ne' mosaici romani.

I colori fondamentali sono quelli, che ci dà il prisma, e che formano la scala de' colori; con dippiù il *bianco* ed il *nero*; imperciocchè anche il nero è per

noi una sensazione positiva, che si distingue benissimo, dalla mera privazione, dal non vedere, cioè, nulla.

Questi colori, in quanto nostre sensazioni, non sono altro che un dato numero di vibrazioni; il divario tra colore e colore è divario di numero di vibrazioni nei nervi ottici. I nervi non sono mediatori morti della luce esterna, semplici veicoli di trasmissione: il colore si genera per la loro ricettività; la medesima sensazione, difatti, può essere prodotta dalle vibrazioni dell' etere, dalla corrente elettrica, e da un urto su l' occhio.

Oltre al modo fornito dalla conformazione dell'organo per alterare la qualità delle sensazioni visive con la mobilità della pupilla, ed anche della palpebra, altri istrumenti artificiali si sono inventati per rafforzarne l' intensità. Essi sono il telescopio ed il microscopio.

Le nostre sensazioni hanno un limite, oltre il quale non sono possibili: i due mentovati istrumenti hanno allargato indicibilmente la misura di questo limite per la vista. Nessun altro organo è capace di altrettale allargamento, salvo forse, in parte, l' udito; ma il telefono, per ora almeno, sottostà di lunga mano al telescopio.

La vista, ha detto il Volkmann, è il comune denominatore degli altri sensi: quando vogliamo rendere più chiare e più discernibili le altre sensazioni, ci sforziamo di ridurle in modo da averle sott' occhio. Così abbiamo cercato di misurare il calore col termometro, i cui gradi si vedono disegnati in una scala; abbiamo cercato di misurare il peso, non col mezzo delle sensazioni muscolari, a cui il peso si riferisce, ma colla bilancia, il cui equilibrio e il cui traboccare ci cade sott' occhio. Anche lo sviluppo delle onde sonore si è

rappresentato graficamente per esser più facilmente valutato.

3. *L' udito.* — Dopo la vista, in ordine di eccellenza, viene l' udito. Il contenuto di queste sensazioni è il suono: la lontananza, la qualità, la quantità, anche qui, sono determinazioni che si aggiungono dopo. Il suono si differenzia dal semplice rumore in ciò, che quivi le vibrazioni hanno una certa legge; nel rumore, invece sono confuse. I limiti, tra cui le vibrazioni sono e possono diventare musicali, o aggradevoli all' orecchio, stanno fra 41 $^1/_2$, e 4752: meno di 41 $^1/_2$, o più di 4752 saranno per noi de' rumori, ma non de' suoni.

L'udito e la vista hanno bisogno di un mezzo circostante, attraverso del quale si propagano le vibrazioni che ricevono le onde sonore e le onde luminose; se non che le prime si spandono in ogni direzione, dovechè le onde luminose sono perpendicolari al corpo, d'onde si partono.

La celerità delle onde sonore è di gran lunga minore di quella delle onde luminose: la massima celerità delle prime è di circa 40 mila; la minima delle onde luminose è di 400 bilioni in un minuto secondo.

L'udito, come la vista, è capace di accogliere insieme e nello stesso tempo un complesso di più sensazioni; se non che il numero, ch' è capace di accogliere la vista, è indefinito: mentre l'udito ne accoglie un complesso determinato tutte le volte.

In un'altra maniera la ricettività dell'udito sottostà alla ricettività della vista: ed è nel non avere il primo quell' accompagnamento di sensazioni muscolari, che modifica le proprie sensazioni. L' orecchio non ha la mobilità dell'occhio, e noi non possiamo cangiare la sen-

sazione di un tono, come possiamo fare della sensazione di un colore.

I suoni hanno una scala, come i colori; dal che proviene che ci può essere un' armonia di suoni, come un' armonia di colori; e che quindi questi due sensi, così precisamente ed ordinatamente differenziabili, sono i due soli, che si dicono *sensi estetici.*

La scala de' suoni è determinata dall'*ottava.* Si chiama ottava del suono fondamentale quel suono, che ha un numero di vibrazioni doppio del primo. Da un' ottava si passa all' altra raddoppiando o dimezzando il numero delle vibrazioni; conservando cioè sempre il rapporto 1 : 2.

Se consideriamo la vista e l' udito, in quanto sono entrambi sensi estetici, noi scorgiamo un'altra proprietà che hanno in comune; ed è, il potersi i colori e i suoni sceverare da ogni relazione subbiettiva di piacere e di dolore. Quando una sensazione è indissolubilmente legata con uno stato piacevole dell'animo nostro, non non si può considerare nella sua purezza, e quindi non si può obbiettivare: i colori e i suoni soltanto si possono riguardare nel loro contenuto senza riferirli a questo o a quel soggetto: essi soli sono capaci di una misura definita, ed intrinseca, ed impersonale: essi soli dunque sono estetici.

4. *L'olfatto*—Gli odori si apprendono con l'olfatto. La membrana mucosa, ond'è rivestito quest'organo, è simile alla retina in ciò, che le due cavità dànno una sola sensazione, e che tutta la superficie è fornita di uguale ricettività. Ma con l'olfatto non si può sentire più odori diversi di qualità; nè tra gli odori ce n'è nessuno fondamentale; nè c'è tra essi scala, nè quindi accordo ed armonia. La indeterminatezza di queste sensazioni è

tale, da non potersi ordinare in nessuna serie, nè spaziale, nè temporanea; perciò nè si è tentato di educare questo organo, nè si è tentato di classificare gli odori; e le parole, che vi corrispondono, sono le più incerte e le più vaghe.

Linneo si provò di dare un nome agli odori, e li distinse in sette classi: *aromatico*, *fragrante*, *ambrosiaco*, *alliaceo*, *fetido*, *virulento*, *nauseoso*: con quanta precisione, ognuno può scorgerlo. Aristotele [1] si accorse già della inesattezza dell'olfatto: e nella psicologia moderna quest'organo è stato primo ad avvertirci dell' impossibilità di attribuire le nostre sensazioni alle qualità delle cose [2].

Paragonato ai primi due sensi, che si riferivano a qualità fisiche, come colori e suoni, si è osservato che

---

1) [Aristotele, n. a Stagira (in Tracia) nel 384 av. C., m. nel 322 av. C. a Calcide. Fu scolaro di Platone per 20 anni, e maestro di Alessandro Magno, dal 343 al 340, nel qual anno fondò in Atene una scuola nel Liceo, che diresse per 12 anni. Il più grande filosofo che ci sia stato mai. Oltre il *De Anima*, già citato (p. 17), in 3 libri, egli scrisse, per ricordare solo i titoli delle sue opere principali: l'*Organon* (sul cui contenuto v. più innanzi il 1° cap. della *Logica*): *Metaphysica*, così detta per il posto assegnato a quest' opera da Andronico di Rodi nella sua ediz. delle opere aristoteliche intorno al 70 av. C. (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), in 14 libri; *Physica* in 8 libri; *De coelo*, in 4; *De generatione et corruptione*, in 5; *Metheorologica*, in 4; *De animalibus historiae*, in 10; De *partibus animalium*, in 4; *Ethica ad Nicomachum*, in 10; *Potitica*, in 8].

2) Condillac per provare la soggettività delle sensazioni, suppone una statua con le sole sensazioni dell'olfatto; la statua, fiutando una rosa, non si crederebbe altro, che quest' odore. [Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), caposcuola del sensismo. Sua opera più celebre, alla quale l'autore qui si riferisce: *Traité des sensations*, 1753).

l' olfatto consiste in un' azione chimica su la membrana mucosa.

5. Il *gusto* — Grande corrispondenza c'è tra l'olfatto ed il gusto, tanto che Emanuele Kant chiamava l'olfatto un gusto in lontananza. I due sensi, oltre allà vicinanza, che hanno per la postura nell'organismo, si aiutano visibilmente. Nel gusto c'è però una decomposizione, che non è nell'odorato: i sapori sono un po' meglio definiti, che non siano gli odori. Si sono distinti quattro sapori fondamentali: il *dolce*, l' *acido*, l'*amaro*, ed il *salso*. Il Bain [1] ne aggiunge altri tre: l'*alcalino*, l'*astringente* e l'*ardente*, questi due ultimi appartenenti alla lingua.

Molta incertezza regna intorno a questo senso: di nervi specifici pel gusto il Volkmann afferma che non ce ne sono; ma intanto i sapori non sono una semplice azione chimica: difatti si è notato che lo zucchero e la glicerina hanno lo stesso sapore, senza essere chimicamente la stessa cosa.

Altri ha voluto mettere in corrispondenza la diversità dei sapori con le differenti regioni della lingua, e le diverse forme di papille; ma per alcuni casi soltanto s'è finora verificato, che lo stesso stimolo, in diverse regioni, suscita sapori diversi.

L' impiego delle sensazioni del gusto per fissare le sensazioni muscolari degli organi vocali è stato posto

---

[1] [Alessandro Bain, filosofo scozzese, n. 1818. Opere *I sensi e l'intelletto*, 1855, *I sentimenti e la volontà*, 1859, *Logica deduttiva e induttiva*, 2 vol. 1870, *L'educazione come scienza*, 1878. Tutte queste opere sono anche trad. in franc.]

a profitto nella scuola de' sordo-muti: esso forma parte del metodo di Heinicke [1]).

6. *Il tatto o sensibilità generale* — Fin qui delle sensazioni sensoriali. Il *sensorium* è un'angusta e particolar forma di sensazioni: estesa a tutto l'organismo è invece la sensibilità in generale. Noi chiamiamo *tatto* questa ricettività generale, e contenuto di questa sensazione è l'*impressione*. Però anche nel tatto, inteso in modo largo, c'è poi da fare distinzioni importantissime.

Questo senso parve perfino importantissimo ad Aristotele, il quale scrisse: « il tatto dell'uomo è fornito di esimia sottigliezza; perciò egli è il più prudente di tutti gli animali ». I moderni psicologi ne hanno fatto uno studio specialissimo, e noi cercheremo di riassumerne le più rilevanti osservazioni.

Anzi tutto bisogna distinguere in questo senso complesso il lato ricettivo dall' attivo: altro è ricevere le impressioni, ed altro toccare; si riceve l' impressione in tutta la superficie dell'organismo; si tocca con alcuni organi soltanto: l'uomo con le mani, anzi con la punta delle dita. In significato più proprio, le sensazioni tattili appartengono adunque alle estremità delle dita. Il tatto, in senso così ristretto, è sempre attivo, o, per lo meno, reattivo. Or, poichè l'attività si esercita per via di movimenti provenienti dal centro, e trasmessi per via de' muscoli; perciò col tatto si congiungono le sensazioni dette muscolari.

Nel tatto in generale, che diremo meglio *impressionabilità*, il contenuto della sensazione è l'impressione:

---

[1]) [Samuele Heinicke (1727-1790), che nel 1778 istituì in Lipsia un istituto per la istruzione dei sordo-muti].

nel tatto in particolare, che diremo da ora innanzi semplicemente ed esclusivamente *tatto*, il contenuto della sensazione è la resistenza.

Non si creda però che questa resistenza, contenuto della sensazione tattile, sia la forza qual' è in sè e posta oggettivamente fuor di noi; imperciocchè questo sarebbe un gravissimo errore, nel quale incorsero quei psicologi, che perciò dissero il tatto essere un senso obbiettivo [1].

Il grado di resistenza, che il tatto mi dà, è tanto incommensurabile con la forza in sè, quanto il colore con l'oggetto colorato, o con le vibrazioni eteree della luce.

La prerogativa del tatto non è di essere oggettivo; mentre gli altri non sono: la sua prerogativa consiste nel poter toccare sè stesso; la mano tocca un'altra parte dell'organismo; ed in quanto tocca ha per contenuto l'urto o l'impressione.

L'impressione e la resistenza coincidono, s'incrociano, si commisurano. E poichè il solo tatto può di una sensazione far che sia contenuto un'altra sensazione, perciò è chiamato *senso ricorrente*.

Il tatto tira la linea di divisione tra il corpo, che, toccato, risponde al tocco, e quello che rimane muto; nessuno degli altri organi può sperimentare sè stesso.

7. *Sensazioni muscolari.*—Brown [2], della scuola scozzese, distinse il tatto propriamente detto dalla sensibilità in generale, che noi abbiamo detto impressionabilità: egli notò pel primo nel tatto la cooperazione

---

[1] [Vedi sopra pp. 13-14].

[2] [Tommaso Brown, 1778-1820].

delle sensazioni muscolari. Il Bain, fra i moderni, ha molto insistito su questa importantissima distinzione: egli contrappone la sensazione muscolare (*muscolarfeeling*) alla sensazione: la prima esprime il momento attivo della coscienza, la seconda il passivo.

Su le sensazioni muscolari è necessario aggiungere qualche altro schiarimento.

Esse, come abbiamo visto, provengono dall'interno, al contrario di tutte le altre sensazioni, le quali hanno origine dalla periferia: provengono per lo più dall'organo centrale: e qualche volta sono, come moti riflessi, provenienti dai gangli. La loro qualità dipende dalla varia località dei gruppi muscolari, dalla varia relazione di ciascun muscolo al suo gruppo, e dalla quantità della innervazione. Ogni gruppo, dice il Volkmann, ha il suo idioma; ogni muscolo il suo dialetto; e le parole cangiano ad ogni istante. Questa similitudine dell'illustre psicologo tedesco [1]) indica la discontinuità e l'indeterminazione delle sensazioni muscolari. La sola determinazione, di cui sono capaci, deriva a loro dalla relazione, in cui entrano con la sensibilità propriamente detta. Così, per esempio, i suoni profferiti ci avvertono delle sensazioni muscolari dell'organo vocale: la prospettiva dei colori cangiata c'informa delle contrazioni dell'occhio; la impressione tattile, dell'azione esercitata dai muscoli del tatto.

L'associazione delle sensazioni muscolari agli altri sensi conferisce a questi ultimi un certo grado di attività: la vista diviene guardare, l'udire origliare, il tatto tastare, l'odorato fiutare, il gusto assaporare.

---

[1]) [Guglielmo Volkmann (1822-1877), seguace di Herbart, autore di un *Manuale di psicologia* (1875-76) molto divulgato].

In virtù delle sensazioni muscolari noi distinguiamo le direzioni di luogo, dalle quali, come vedremo, nascono le tre dimensioni dello spazio. La direzione di sopra e sotto, di destra e di sinistra, di avanti e indietro dànno il primo schema spaziale.

Dalla intensità delle sensazioni muscolari finalmente noi misuriamo la forza del nostro volere; imperciocchè noi non abbiamo coscienza dell'impulso dato ai nostri muscoli, ma soltanto della innervazione in essi succeduta in conseguenza dell' impulso. Per questa ragione il senso muscolare si è chiamato pure senso riflesso, perchè in sostanza è il riflesso di un fenomeno interno, che appare in uno stato esteriore. La molteplicità delle sensazioni muscolari è maravigliosa: Scröder van der Kolck ha calcolato che ciascun passo, che dà un uomo, il quale passeggi con un bastone in mano, sviluppa non meno di centoquaranta sensazioni muscolari.

L' importanza del tatto, e la sua prerogativa sugli altri sensi è dovuta alle sensazioni muscolari. Appresso vedremo di quanto aiuto riesca per proiettare le nostre rappresentazioni nello spazio.

8. *Sensazioni del calore o termiche.*—Prima di conchiudere queste osservazioni sul tatto, è da avvertire la peculiarità di quel gruppo di sensazioni, che si dicono del calore, e che non si possono confondere con la ricettività, o impressionabilità in generale.

Giacomo Mill [1]) ha avvertito due note caratteristiche delle sensazioni del calore: la prima, che la sensazione

---

[1]) [Padre di Iohn Stuart Mill, spesso citato in questo libro. Giacomo n. in Scozia nel 1773, m. nel 1835. Scrisse: *Analisi dei fenomeni dello spirito umano,* 1829].

calorifica non coincide con l'urto su la pelle; perocchè dallo stesso oggetto e dalla stessa regione dell'organismo non si riceve sempre lo stesso grado di temperatura. La seconda, che la sensazione dell'urto dileguasi prima che la sensazione di calore. Ad ogni modo però le sensazioni di calore si congiungono colla impressionabilità; come le sensazioni muscolari col tatto propriamente detto.

CAPITOLO IV.

FORME DELLA SENSIBILITÀ. — TEMPO E SPAZIO.

1. *Tempo e spazio: intuizioni.* — Le sensazioni per sè stesse sono una moltitudine disordinata, cangiante, senza regola, senza stabilità. L' attività dello spirito comincia a porvi un ordine: ed il primo, che vi possa introdurre, è quello della loro presentazione.

Le sensazioni si presentano o successivamente o simultaneamente: l'ordine successivo è il *tempo*, l'ordine simultaneo è lo *spazio.*

Le sensazioni ordinate nel tempo e nello spazio si dicono *intuizioni.*

Le intuizioni sono dunque *sensazioni messe a posto, collocate una accanto all' altra, una di contro all' altra, tutte di contro a noi, fuori di noi.* Questa parola *fuori* spunta qui la prima volta; come nell'ordine successivo che mette tra le nostre sensazioni la forma del tempo spuntano la prima volta le parole *prima* e *dopo.*

2. *Origine del tempo e dello spazio.*— Ora, donde proviene quest'ordine di coesistenza, o di successione? È un dato, o un prodotto della nostra attività?

Basta porre così la questione per intravedere subito la risposta. Un ordine tra le nostre sensazioni non può

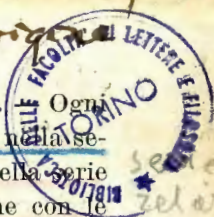
essere posto, se non dalla nostra attività medesima. Se l'ordine fosse esso stesso una sensazione, avrebbe bisogno di essere ordinato fra le varie altre nostre sensazioni.

Tutte le derivazioni esteriori nascondono sempre un circolo vizioso. Io sento prima un colore, poi un suono: ecco la successione. Astraggo da tutte queste successive sensazioni la successione, che hanno di comune, e mi formo il tempo.

Sento un corpo accanto ad un altro: astraggo dai corpi, e mi rimane la coesistenza; ed ecco lo spazio.

Questo processo è indicato, con varie parole, ma in sostanza sempre allo stesso modo, da tutti coloro, i quali pretendono che l'attività dello spirito non produca nulla di originale, e che si debba inevitabilmente limitare ad imitare i dati esterni.

Il vizio di queste deduzioni è manifesto. Quando voi dite:—sento prima un colore, e poi un suono,—quel *prima* e quel *poi* non sono più sensazioni, sono qualcosaltro che voi avete presupposto, per avere dopo la sodisfazione di trovarcelo. Ora quel *prima* e quel *poi* sono appunto il tempo, che voi dovreste dedurre dai dati della sensibilità.

Lo stesso dite dello spazio, quando voi, supponendo che la sensazione vi dia un oggetto accanto ad un altro, v'ingegnate di far astrazione dai vari oggetti, e di ricavarne così lo spazio. Quell'*accanto* è appunto il nodo della questione; e quell' avverbio, che non ha riscontro con nessuna sensazione, è quello appunto, che voi dovreste astrarre dai sensibili, dai colori, dai sapori, dai suoni, e via via. Invece di astrarlo, intanto, dai sensibili, come dovreste fare, voi ce lo insinuate di nascosto.

3. *Forme pure, o a priori, della sensibilità.* — Ogni sensazione che apparisce in noi prende posto nella serie delle nostre modificazioni: questo entrare nella serie delle nostre modificazioni la mette in relazione con le altre: sta con esse, e se ne distingue: è un primo grado di distinzione che acquista. Il tempo e lo spazio sono la prima forma che prendono le nostre sensazioni.

Emanuele Kant, il quale, primo, ha fatto un' analisi accurata della sensibilità, ha chiamato il tempo e lo spazio *intuizioni pure.* Le ha chiamate intuizioni, perchè non ci sono più tempi, e non ci sono più spazii, di cui si possa avere un concetto comune a tutti quanti: le ha chiamate poi pure, perchè non derivano dai sensi, ma dall'attività stessa dello spirito.

Qui si comincia a notare il significato vero dell' *a priori*, o *puro*. Si dice *a priori* ogni elemento della nostra conoscenza, che non si può derivare dai dati sensibili, e che quindi bisogna per forza riconoscere come proveniente dalla nostra attività. Se non che vuolsi avvertire, che l' *a priori* non si deve intendere come qualche cosa di preesistente, di preformato, o, come si soleva dire altra volta, d' innato; ma come una funzione essenziale dello spirito. Può, difatti, variare l'attitudine di cogliere le dimensioni, e le distanze dello spazio: può variare l'agilità a cogliere gl' intervalli del tempo; ma non ci può essere sensibilità senza queste due forme.

Herbert Spencer nota che lo spazio rimane per noi profondamente modificato, quando siamo in un luogo buio, dove non possiamo completare le esperienze tattili con le visive; e nota altresì come si allunghi o si

accorci la durata del tempo secondo l' intensità maggiore o minore degli stati della coscienza. E coteste osservazioni sono esatte; ma ciò riguarda la misura dello spazio e del tempo, non già il loro valore speculativo.

4. *Critica della dottrina empirica dello Spencer su l'origine dello spazio e del tempo.* — Affinchè si scorga l' impossibilità di ogni deduzione empirica per il tempo e per lo spazio, giova esaminarne una, che è la più recente e la più accurata secondo questo metodo, fatta da Herbert Spencer.

Nella coesistenza, egli dice, c' è sempre qualche differenza nella posizione delle cose coesistenti; ma nell'ordine delle presentazioni innanzi alla nostra coscienza non c' è differenza di sorta, non c' è nè primo nè ultimo. Lo spazio, adunque, importa differenza di una posizione dall' altra; ed insieme indifferenza nell' ordine con cui esse posizioni si presentano.

Nella successione, invece, l'ordine delle presentazioni è diverso, ed una sensazione si presenta prima, un'altra dopo. Onde Herbert Spencer conclude, che la successione è una differenza di ordine, la coesistenza una non differenza di ordine. Da ciò egli ritrae che il tempo e lo spazio si risolvono nella differenza; ma la differenza è un cangiamento nella coscienza, cioè una sensazione; adunque, pel filosofo inglese, anche il tempo e lo spazio si risolvono in una sensazione.

Un' osservazione sola può chiarire il vizio del suo ragionamento. Non la differenza sola, ma la differenza o non differenza nell' ordine con cui le nostre sensazioni si presentano alla coscienza, costituisce, anche a suo avviso, il fondamento del tempo e dello spazio:

ora quest' ordine è perduto di vista nell' analisi ch' ei ne continua a fare. L' ordine non è una sensazione, ma una relazione tra le varie sensazioni: l'ordine non è uno stato di coscienza singolo, ma una relazione tra i varii stati di coscienza; l' ordine, adunque, non può avere la medesima origine che hanno le sensazioni; e se queste sono *a posteriori*, lo spazio ed il tempo bisogna che siano *a priori*.

Noi abbiamo voluto insistere sul concetto di ordine per far rilevare meglio il divario che corre tra la sensazione ed il tempo e lo spazio; ma, stando anche alla semplice differenza, avremmo avuto tanto in mano, da far rilevare ugualmente lo stesso divario. Difatti il dire che la differenza è uno stato di coscienza, e che quindi si risolve in una sensazione, è un prender la cosa troppo alla leggera. Ogni nostro pensiero infine si può chiamare uno stato di coscienza; e di ognuno si potrebbe con pari dritto affermare, ch'esso sia dunque una sensazione; onde l' argomento dello Spencer proverebbe troppo. La differenza è evidentemente un rapporto, e quindi non può confondersi con la semplice sensazione; che è pure uno stato di coscienza, se si vuole, ma cieco, e senza relazioni avvertite; e però chiuso in sè.

Conchiudiamo, pertanto, che il tempo e lo spazio sono originarii, e non deducibili dalle sensazioni, a cui essi servono di forma,

CAPITOLO V.

RAPPRESENTAZIONI.

1. *Rappresentazione e riproduzione.* — Le sensazioni acquistano un primo ordinamento nel tempo e nello spazio, cioè nel modo in cui si presentano al nostro spirito. In virtù di questa prima relazione esse di semplici sensazioni si trasformano in intuizioni, o, come le chiama Herbert Spencer, in presentazioni.

Le intuizioni, o presentazioni, presuppongono dunque presenti gli oggetti, dond'è partito lo stimolo o l'eccitazione, che ha prodotto la prima impressione. Se, al contrario, *gli oggetti eccitatori non sono più presenti, e l'eccitazione non è stata diretta, ma indiretta, e quasi di seconda mano, allora non si chiamano intuizioni, ma rappresentazioni.*

Che le sensazioni passate tornino veramente innanzi alla nostra mente, è attestato quotidianamente dalla coscienza; che tornino alcune più vivaci, altre più sbiadite, è pure un fatto, di cui però giova notare i particolari.

È stato osservato da accurati psicologi, che le sensazioni provenienti da azioni esterne tornano più facilmente, che non quelle che derivano da azioni interne; ed anche tra le sensazioni esteriori alcune tornano più

vivaci, che altre. Così quelle della vista si riproducono più facilmente, che non quelle appartenenti agli altri sensi.

2. *Fondamento della riproduzione.* — Quale sia il fondamento di cotesto fenomeno psichico, che alcuni chiamano *riproduzione*, ed altri, per rilevarne la non volontaria apparizione, chiamano col nome di *reviviscenza*, è qui il luogo di esaminare.

Una sensazione in tanto è riproducibile, in quanto ha occupato la coscienza una quantità di tempo apprezzabile, ed in quanto si è posta in relazione con altri stati di coscienza, coi quali ha formato come un gruppo solo. Una sensazione isolata, chiusa in un punto, o passata con turbinosa velocità, non è riproducibile, e non può rivivere. Questa osservazione è confermata dal fatto, che tra le sensazioni sono più vivaci, e più facili a riprodurre quelle della vista, prima; e quelle dell'udito poi; e sono più deboli e men facili a rivivere quelle dell' odorato e del gusto; imperciocchè le sensazioni visive e le uditive sono capaci d' intrecciarsi in maggior numero di rapporti, che le altre non siano.

Il Galluppi si era accorto di questo fondamento della riproduzione, quando ne formolava la legge così: *una percezione passata ritorna tutta, quando ne ritorna una parte.* Egli considerava la percezione passata come risultato di molte percezioni elementari e relative, di cui una bastava a richiamare in vita le altre.

Ora, poichè il primo ordine o la prima relazione, che poniamo, ancora inconsciamente, ed in modo soltanto intuitivo, tra le nostre sensazioni, è l' ordine di coesistenza o di successione, perciò quelle sensazioni, dove

quest' ordine s' insinua più agevolmente, riescono più prontamente e più vivacemente riproducibili. Anzi, poichè lo spazio implica tre dimensioni, e quindi un numero maggiore di relazioni, che non il tempo, perciò le sensazioni della vista sono meglio riproducibili, che quelle dell' udito. Ed in generale, ci ricordiamo più facilmente del luogo dove abbiamo provato una sensazione, che l' intensità, o il contenuto della sensazione medesima. La ragione consiste in ciò, che il contenuto della sensazione è meno relativo, che non sia il suo collocamento spaziale. Così è più facile pure riprodurre l'aria di una musica, che non le parole musicate; essendo la relazione del tempo più facile a ritenere, che le parole.

Di questa facilità si può assegnare, almeno in parte, la ragione.

Ei par certo che un nervo, il quale abbia trasmesso soventi volte un' impressione, si modifichi in guisa, da trasmetterla con più facilità; di modo che, quando una sensazione suole far parte di molti gruppi, essa diventa più facilmente riproducibile, che non le altre, che ad ogni gruppo sono diverse.

Ma, se questa ragione chiarisce in parte il fatto, non ne indica però il vero fondamento. Perchè le nostre sensazioni hanno questa persistenza nel nostro animo? Perchè tal persistenza varia non pure tra gli uomini, ma tra le diverse specie di animali? Perchè, anzi, nelle infime classi di questi scema in modo, che si può dire quasi nulla?

Aristotele avvertì l' importanza di questo divario, ed attribuì alla persistenza delle sensazioni (μονὴ τοῦ αἰσθήματος) la genesi della ragione. Senza questa fermata del singolo, ei disse, non nascerebbe l'universale;

l'universale nasce, perchè il singolo permane; come nella rotta di un esercito, se un soldato solo si ferma, e gli altri si fermano; cosicchè l'esercito tutto quanto fa nodo, e si reintegra.

E tutto questo va bene; ma perchè ciò avviene in alcuni animali, e in altri no? E perchè, anche in quelli dove questa persistenza si verifica, non in tutti però si sviluppa la ragione?

Aristotele non vide l'influenza della funzione dei nervi nelle sensazioni, e solo, qualche tempo dopo di lui, l'avvertì Erofilo [1]; ma, con tutti gli studii che si sono fatti oggidì, massime per opera dei psicologi positivisti, siamo noi in grado di concludere che questa persistenza si debba attribuire esclusivamente alla più squisita struttura del nostro sistema nervoso?

Non ci crediamo in grado di arrivare a questa affermazione, per lo stesso motivo, per cui, fin da principio, ci parve, non potersi confondere l'impressione fisiologica con la modificazione psichica nella sensazione: tra l'una e l'altra c'è bensì una corrispondenza, ma una equivalenza perfetta non è provata.

La sensazione si riproduce, e diviene, cioè, rappresentazione perchè l'attività dello spirito vi ha posto una certa relazione, che serve d'inizio di rannodamento. Le forme del tempo e dello spazio rendono possibile la riproduzione: le sensazioni si riproducono, perchè sono state prodotte, ossia elaborate dalla nostra attività psichica. Il fermarsi di una sensazione non è a caso, come il soldato fuggitivo nella similitudine di Aristotele, ma avviene per un perchè, ed il perchè sta tutto nella nostra attività: essa è dunque la causa, non già l'effetto della persistenza delle sensazioni.

[1] [Grande anatomico alessandrino, fiorito intorno al 300 av. C.].

3. *Leggi della riproduzione delle rappresentazioni secondo l'Herbart.* — Divenute rappresentazioni, le sensazioni possono rivivere, con più o manco di vivacità, conforme di sopra si è detto: rivivono però eccitate o da sensazioni, o da altre rappresentazioni.

Le leggi di questo mutuo incrociamento sono state dall'Herbart trattate [1]) come quelle della Statica e della Meccanica, partendo dal seguente principio, che cioè le rappresentazioni nei loro scambievoli rapporti si comportano tra loro come forze.

Perceptiones simplices oppositae in se invicem agunt tanquam vires contrariae.

Essendo le rappresentazioni altrettante forze, ne conseguita, ch'esse si premono e si urtano una contro l'altra; che quindi non si dileguano, ma rimangono latenti, finchè, tolta la pressione, che impediva loro lo emergere, non riappariscano. A riapparire non lieve aiuto si prestano le rappresentazioni che sono state congiunte insieme; anzi in questo aiuto che si dànno è da cercàre il fondamento della memoria.

Tutto il giuoco delle rappresentazioni si fa dunque con l'aggruparsi, con l'elidersi, col rinforzarsi a vicenda: si aggruppano, se *differenti*; si elidono, se *contrarie*; si rinforzano, se *simili* [2]).

---

[1]) [Giovanni Fed. Herbart, n. ad Oldenburg nel 1776; m. a Gottinga nel 1841; fu uno de' più celebrati filosofi tedeschi della prima metà del sec. XIX, ritenuto fondatore della psicologia matematica e della pedagogia scientifica. Opere principali: *Pedagogia generale*, 1806; *Punti principali della metafisica*, 1806 e 1808; *Filosofia pratica generale*, 1808; *Manuale d'introduzione alla filosofia*, 1813; *Man. di psicologia*, 1816; *Psicologia come scienza, fondata sull' esperienza, la metafisica e la matematica*, 1824-25; *Metafisica generale*, 1828-29].

[2]) [Rappresentazioni *differenti* sono quelle che appartengono a

4. *Attenzione involontaria; e attività rappresentativa negli animali inferiori.* —Questa dottrina suppone che nessuna rappresentazione si annulli, ma che, impedita da un'altra, si converta in uno sforzo.

Giovanni Federico Herbart, il quale ha trattato questa dottrina in forma matematica, fa a questo proposito un'acuta osservazione: ed è, che lo stesso nome di *attenzione*, ricavato da *tendere*, accenna ad una certa forza contraria, a cui si debba resistere, e contro cui si debba fare sforzi. Difatti, quando la nostra attenzione è vinta, e vien meno, irrompono nell'animo tant'altri pensieri, che la distraggono di qua e di là, e che prima, raffrenati, stavano quasi nemici in agguato.

Le rappresentazioni nuove, o più gagliarde, attirano a sè l'attenzione; ma, come prima con l'abito cessa l'attrattiva della novità, o col tempo scema la intensità, l'attenzione si rivolge altrove.

È inutile avvertire, che noi qui parliamo dell'attenzione involontaria, la quale non è diretta dalla nostra volontà, ma è attirata dalla forza medesima delle rappresentazioni.

Questa maniera di attenzione si riscontra ogni volta, che il corso tranquillo dei nostri pensieri è interrotto da qualche gagliarda impressione. Il Galluppi intanto vuole che l'attenzione sia sempre volontaria; senza badare che ciò contraddice alle sue stesse dottrine.

Imperciocchè egli sostiene che un grado di attenzione sia necessario all'immaginazione; ora l'immaginazione appartiene anche agli animali, i quali sono sforniti di volontà.

---

sensi diversi; *contrarie* quelle che appartengono allo stesso senso, ma hanno contenuto diverso; *simili*, quelle che appartengono allo stesso senso e hanno il medesimo contenuto].

Quest'attenzione, dunque, non si vuol confondere con quella che, diretta dalla volontà, e fornita di coscienza, lotta per regolare il corso de' nostri pensieri per una via definita, e verso una meta prefissa. Ancora noi non siamo pervenuti al processo conscio della nostra attività, e ci aggiriamo in que' primi gradi, in cui essa si assomiglia ancora a quella degli altri animali. È innegabile, infatti, che pur negli altri animali si eserciti questo giuoco di rappresentazioni, per virtù delle quali essi sono capaci di addestrarsi a compiere certi esercizi, che ci sorprendono: è innegabile, ch'essi, attirati da un'impressione più vivace, si rivolgano a questa; sicchè non si può disconvenire, che la virtù rappresentativa appartenga anche a loro.

Ora, poichè la facoltà rappresentativa implica un certo ordinamento delle sensazioni, ed una certa relazione di tempo e di spazio posta tra di esse, si potrebbe forse dubitare di estendere sino a questo limite la loro attività. Se non che, ciò che costituisce la prerogativa del pensiero umano, e che fa trarre tanto profitto dalle forme del tempo e dello spazio, fondandovi sopra tutta intiera, la scienza matematica, è il poter considerare questi rapporti in sè, e senza il contenuto delle sensazioni, con cui si trovano associati. Quando i punti dello spazio e gl'istanti del tempo si considerano come puri, quando si vuotano di ogni sensazione, che nella vita psichica sogliono riempirli, quando si concepisce la pura coesistenza e la pura successione, allora si ha il fondamento della scienza; ma, senza questa astrazione, essa è impossibile. Ora gli animali non arrivano a sceverare la serie, o l'ordine temporaneo e spaziale, dalle sensazioni medesime che vi sono comprese: essi arri-

vano alla riproduzione delle rappresentazioni, ma non già alla concezione de' rapporti in sè.

5. *Varie specie di associazione delle rappresentazioni.* — Le rappresentazioni dunque si possono considerare in doppia guisa, o pel loro contenuto, o pel loro ordine.

Sotto il primo rispetto esse si aggruppano o si associano, secondo la loro somiglianza, i colori coi colori, i suoni coi suoni, e via discorrendo. Sotto il secondo rispetto, l'associazione si fa secondo le relazioni di tempo e di spazio. Onde a ragione Davide Hume [1]) aveva ridotto a tre i principii su cui si fonda quella che ordinariamente si suol chiamare, l'*associazione delle idee*: alla similitudine, cioè, ed alla contiguità di tempo e di luogo. Vi aveva egli aggiunto anche la relazione di causa e di effetto; ma questo principio, non avendo per lui altro valore, che quello della semplice successione di un fatto ad un altro, si riduceva pure alla contiguità di tempo.

6. *Ancora del fondamento della riproduzione.* — Intorno alla legge che governa la reviviscenza, o riproduzione delle rappresentazioni, si può dire dunque che cadon tutti d'accordo; e la incertezza non verte, se non sul dove riporre il fondamento della ritentiva di esse rappresentazioni: se cioè su la modificazione del sistema nervoso, ovvero su l'ordinamento psichico.

---

[1]) [David Hume, storico e filosofo inglese, n. 1711 a Edimburgo, m. ivi 1776. Opere filosofiche: *Trattato della natura umana*, 1739-40; *Ricerca sull'intelletto umano*, 1748; *Ricerca sui principii della morale*, 1751; *Dialoghi intorno alla religione naturale.*, 1779].

A noi sembra più ragionevole il dire, che, in quanto la rappresentazione mette capo nella sensazione, che n'è quasi la materia, essa non può fare a meno di rimaner legata con l'impressione sensibile; ed in quanto poi essa rappresentazione ha una forma, una relazione di tempo e di spazio, ed è prodotta da una certa attenzione, importa altresì un ordine psichico; di modo che la sua riproduzione richiede l'una condizione e l'altra. Questa soluzione è conforme a ciò che abbiamo detto pure intorno alla sensazione, in cui il lato fisico non si può discompagnare dal psichico.

7. *I sogni e l'abitudine.*—Due fatti, che provano l'aggruppamento e la riproduzione involontaria delle rappresentazioni, sono i *sogni* e *l'abitudine*.

Durante il sonno il nostro spirito è occupato da una folla di rappresentazioni, eccitate dalle ultime sensazioni, nelle quali ci siamo addormentati, o da altre che, pur dormendo, ci hanno modificati. Queste rappresentazioni, non regolate dalla volontà, si aggruppano secondo la loro somiglianza, o contiguità, e ne richiamano alla lor volta altre, al cui sopraggiungere si dileguano.

I risultati di questi involontarii aggruppamenti riescono soventi stranissimi; ed Orazio assomigliava ai sogni dell'ammalato le incomposte fantasticherie de' poeti; pure della stranezza non ci maravigliamo mentre il sonno dura. La ragione è questa, che la maraviglia proviene da quel senso della realtà, che ci fa sentire l'enorme distacco che intercede fra i messi delle nostre rappresentazioni e quelli che collegano realmente le cose: ora questo confronto, proveniente dalla facoltà di giudicare, durante il sonno non è possibile. Noi viviamo la sola vita rappresentativa, la

quale, come abbiamo visto, ci è comune con gli animali: che, se talvolta ci pare di ragionare, di volere, anche nel corso del sonno, non è perchè difatti noi facciamo raziocinii, o volizioni; ma perchè ci si ripresenta il sentimento di quelli che abbiamo fatti vegghiando; imperciocchè ogni atto dello spirito, in quanto cade nella coscienza, e può essere sentito, diviene per questo medesimo capace di essere rappresentato.

Mentre nel sonno la riproduzione è sregolata ed incerta, nell'*abito*, pur essendo involontaria non meno che nel sonno, essa è costante e definita. Il nesso, che corre tra i diversi stati psichici, mercè di una continua ripetizione, diviene *automatico*. Un esempio ovvio si può discernere da chi ha imparato a leggere. Sul principio ad ogni lettera, ad ogni sillaba, ad ogni parola bisogna prestare una speciale attenzione, ed ognuno di questi atti è guidato dalla volontà, e ad ognuno occorre una reminiscenza speciale del valore e del significato che ha. Quando poi il continuo leggere, questa continuata ripetizione di atti, ha convertito in abito que' primi sforzi, allora quel nesso che corre tra il segno ed il suono, tra i varii suoni accozzati in parole e le rappresentazioni, tutti questi passaggi che prima richiedevano atti speciali, e speciale attenzione, ora trascorrono sì rapidamente avanti alla coscienza, da non fermarvisi un tempo apprezzabile; e, di volontarii che erano, diventano automatici. Noi leggiamo, e possiamo attendere ad altre impressioni, e seguire il corso di altri pensieri. Cesare, leggendo, dettava simultaneamente lettere ad altre quattro persone.

L'abitudine esercita una grandissima influenza nella vita dello spirito. Sua mercè noi ci disgraviamo dell'enorme fardello delle rappresentazioni, che ci toglierebbe

la lena di procedere oltre. A tutti gli atti quotidiani della vita, al camminare, al sedere, al mangiare e via dicendo; a tutti i nessi continuamente presenti, allo splendore del sole, al calore del fuoco, alla freddezza del ghiaccio, e simili, non prestiamo più nessuna attenzione; non abbiamo bisogno di ricordarcene neppure: tutto questo ci è divenuto abituale. Ognuno può giudicare di che insopportabile peso ci sarebbe la vita senza la possa dell'abitudine, e se fossimo sforzati a rifare sempre la medesima via, come ai primordii della nostra esistenza. Ma, d'altra parte, non è difficile che questo automatico aggruppamento di rappresentazioni pigli tanto il sopravvento, da prostrare ogni energia della nostra volontà, e degenerare in una vera servitù dello spirito. Giova fin da ora segnalare, che nell'abitudine mette radice tanto la virtù, quanto il vizio.

CAPITOLO VI.

LA COSCIENZA E IL SUO SVILUPPO: COSCIENZA SENSIBILE E COSCIENZA INTELLETTIVA.

1. *Distinzione del soggetto dall' oggetto.* — Noi, nello stato presente del nostro spirito, distinguiamo il soggetto che pensa dall'oggetto pensato; anzi ogni nostro pensiero implica sempre questa distinzione; ma è stato sempre così? Ecco la prima domanda che ci si affaccia.

La distinzione di soggetto e di oggetto non nasce con la semplice sensazione, sebbene questa inchiuda in sè oscuramente e indistintamente i due termini, che poi, sdoppiandosi, si rilevano opposti ed insieme uniti nel primo atto della coscienza. Il Galluppi, il quale pensò che fin dalla prima sensazione si sentisse il doppio rapporto, che lega questa nostra modificazione al *me* ed al *fuor di me*, confuse l' essere con l' apparire.

Questo doppio legame c'è realmente, ma ancora non si pensa; e per lo spirito, ciò che non si pensa, è come se non fosse. A noi preme seguire il filo di questo sviluppo progressivo del nostro pensiero, senza frettolose anticipazioni [1]).

---

[1]) A proposito del Galluppi, si potrebbe avvertire, che in lui il sentir di sentire, in cui fa consistere la coscienza, importa più del

Nella sensazione, adunque, non c'è distinzione di soggetto o di oggetto; non c'è punto distinzione. La prima che nasca, e che illumini in certo modo questo fondo oscuro, è la distinzione tra sensazione e sensazione, l'ordine cioè con cui esse o si succedono, o si aggruppano coesistendo l'una allato all'altra. Questa distinzione è la più semplice, come quella che non oltrepassa le nostre modificazioni.

Allora, quando la distinzione penetra più addentro, e discerne i termini, che nella sensazione erano mescolati, l'un termine diviene l'Io, o il soggetto pensante; l'altro diventa il non-Io, o l'oggetto pensato; la relazione è il pensiero, non più la semplice sensazione.

2. *Coscienza e percezione.*—Di questi termini, due sono sempre costanti, uno è variabile: l'Io ed il pensiero, cioè rimangono sempre gli stessi: l'oggetto pensato varia, è questo o quello, e sempre si rinnova. Onde, chiamando *forma* l'elemento costante, e *contenuto* della coscienza l'obbietto mutevole, la forma sarà espressa dal giudizio: *Io penso*, ed in essa consisterà propriamente quell'atto immanente, che noi diciamo *coscienza*.

Nella relazione, sempre nuova, in cui la coscienza si trova verso l'oggetto, essa piglia nome di *percezione*. Così io ho la percezione di un uomo, di un cavallo, in quanto la mia coscienza si riferisce a questi dati obbietti.

---

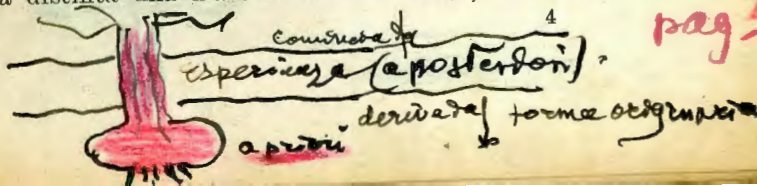
sentire semplice; e che quindi la confusione, per lui, consiste nella espressione, anzichè nel pensiero. È, però sempre vero, che il Galluppi temeva, che se la coscienza non spunta con la prima sensazione, non c'è ragione perchè abbia da spuntare appresso. Per sostenere originaria la coscienza, si mise a rischio di confonderla con la sensibilità.

Esaminiamo partitamente questi due elementi, che abbiamo contrassegnato coi due nomi distinti di coscienza e di percezione; e che in verità sono la forma l'una, e il contenuto l'altra di una medesima funzione.

L'Io non si può pensare, se non in contrapposto al non-Io: dunque, senza percezione non c'è coscienza. Ma l'oggetto della percezione è mutevole: ora è questo, poi è un altro: l'Io si rinnova, o perdura, sempre allo stesso modo. Che cosa è quest'Io, questa forma permanente del pensiero? È un risultato, o un principio? Nasce dalle molteplici percezioni, ovvero è lui la sorgente di questa molteplicità, ed il centro, dov'essa mette capo?

Ecco, anche qui, la domanda che ci si presentò a proposito del tempo e dello spazio, e che ci si ripresenterà sempre in tutto lo sviluppo del nostro pensiero. La coscienza è orginaria, ovvero è un risultato? È *a priori*, o è *a posteriori*?

3. *Originarietà della coscienza.*—Il Galluppi scriveva i suoi *Elementi di filosofia* con la intenzione, com' egli dice, di rendere i giovani concittadini del mondo filosofico, qual era ai primordii di questo secolo: noi scriviamo con la stessa intenzione, e perciò non possiamo a meno di accennare almeno i problemi che oggidì occupano le menti più robuste di Europa.

Al problema testè proposto la scuola de' positivisti ha dato, per bocca di Herbert Spencer, una soluzione esplicita: la coscienza, ha egli detto, è una risultante: così nel pensiero non c'è nulla di *a priori*, e tutto proviene dalla esperienza. È una soluzione opposta a quella che aveva dato Emanuele Kant, il quale nel pensiero aveva distinta una materia ed una forma; affermando

che la forma sia sempre *a priori*, funzione originaria dello spirito stesso. Giova esporre sommariamente le ragioni delle due risposte diverse, e bilanciarle ponderatamente.

Herbert Spencer formola così la legge della vita intellettiva. Questa vita è, come ogni altra vita, un accomodamento delle relazioni interne alle relazioni esterne, e a quelle del mezzo circostante. Il legame, adunque, che unisce gli stati della nostra coscienza, è proporzionato alla persistenza dell' unione tra le cose esterne ch'essi rappresentano. Come nella realtà delle cose un termine è unito con l'altro, così nella coscienza la rappresentazione del primo ha una tendenza ad essere seguita dalla rappresentazione del secondo. Se non che, potendo più rappresentazioni avere ad un tempo questa tendenza, lo stato successivo della coscienza sarà una risultante di tutte queste forze. Ecco la dottrina dello Spencer: vediamone la consistenza.

L'*Io penso*, che costituisce la coscienza, non ha e non può avere nessuna relazione esterna che gli assomigli: esso dunque non può essere l'effetto di un accomodamento puro e semplice di una relazione interna ad una esterna che le corrisponda. Rimane che risulti da quello incrociamento di tendenze, di cui testè si è fatto parola. Vediamo s'è possibile.

La composizione de'movimenti fisici secondo il parallelogrammo delle forze, che, al dir di Ermanno Lotze [1]), ha dato appiglio a questa seducente analogia, non può aver luogo in questo caso.

---

[1]) [Rodolfo Ermanno Lotze filosofo tedesco, n. 1817. m. 1881. Sue opere maggiori: *Microcosmo, Idee per la storia della natura e dell' umanità* 3 voll. Lipsia, 1856-64; *Sistema di filosofia* (P. I. *Logica*; P. II. *Metafisica*) 1874-79].

Le due forze, che, operando in due direzioni, si avviano per la diagonale, bisogna che operino sopra uno e medesimo punto; e qui, nel caso nostro, l'unico punto manca. Non c'è in tutto il sistema nervoso un' unico punto, dove tutti i movimenti mettan capo. Ma, posto ancora che il punto centrale ci fosse, poichè il problema della risultante, quando, invece di due corpi, sono tre, o più, è ancora insoluto, tutta la teorica che vi si fonda rimane campata in aria e senza dimostrazione scientifica.

La coscienza, adunque, è un rapporto tale, di cui nel mondo esterno non si trova il corrispondente; ed è un rapporto semplice, che non si può dedurre dalla risultante delle nostre rappresentazioni. L' Io, la coscienza è originaria.

Chi, difatti, si ponga a riflettere su la coscienza, non può a meno di notare, che essa, consistendo in un raddoppiamento del pensiero sopra sè stesso, non può nascere altrimenti, che da sè. Nessuna forza esterna è potente di far pronunziare ad un'altra questo monosillabo « Io », se essa stessa non lo pronunzia.

Nella coscienza chi apparisce sempre il primo è l'Io stesso: le altre cose non vi appariscono, se non in quanto si contrappongono a lui.

Sebbene però l' oggetto sia sempre il secondo per rispetto a lui, senza la distinzione tra soggetto e oggetto la coscienza non nascerebbe. La coscienza è essenzialmente una distinzione.

E qui cade a proposito di notare il divario che corre tra il senso intimo, o *senso fondamentale*, come lo chiamava Rosmini, e la coscienza. Nel senso intimo manca questa distinzione; non c'è ancora nè soggetto nè oggetto: nella coscienza questa distinzione è rilevata.

4. *Osservazione.*—Questa nuova distinzione è più profonda, che non sia quella, di cui abbiamo discorso avanti; vale a dire l'ordinamento delle sensazioni nel tempo e nello spazio. Difatti quest'ordinamento produceva un semplice aggruppamento, o, come suol dirsi comunemente una associazione, per virtù della quale le sensazioni, provate una volta, potevano rivivere come rappresentazioni. Quest'associazione estrinseca, per dire così, è comune anche agli animali privi di coscienza. La distinzione di soggetto e di oggetto è un sollevamento del contenuto medesimo della sensazione, i cui termini oscuri ed indistinti si rilevano, si contrappongono, e si mostrano opposti ed uniti, come l'ideale ed il reale; ideale l'Io, reale il non-Io [1].

---

[1]) Lo Spaventa ne' suoi *Principii di filosofia* [Napoli, Ghio, 1878] ammette come prima forma la coscienza sensibile, prima della quale la sensazione non avrebbe nessun' altra forma, e non ne sarebbe capace, perchè a suo avviso, ogni forma presuppone una coscienza anteriore. Noi abbiamo stimato di far precedere la forma intuitiva del tempo e dello spazio alla forma intellettiva della coscienza, perchè la seconda ci sembra più sviluppata della prima; perchè la forma intuitiva, sebbene prodotta dall' attività, può appartenere anche ad un' attività inconscia, come si verifica negli animali, e nella riproduzione involontaria delle nostre rappresentazioni. Del resto, poichè lo Spaventa parla dello spazio e del tempo in quanto informano l'oggetto della coscienza, e non le sensazioni, come abbiamo supposto noi, tra la sentenza nostra e quella dello Spaventa non si può dire che ci sia contrasto.

[Bertraudo Spaventa, n. a Bomba (Abruzzo) nel 1817, m. a Napoli nel 1883. Il maggior filosofo italiano della 2ª metà del secolo XIX. Hegeliano. Sue opere oltre i *Principii* cit.: *Prolusione e introd. alle lez. di filosofia*, 1862; *La filosofia di Gioberti*, 1863; *Saggi di critica*, 1867; *Principii di etica*, 1869, 2ª ed. 1904; *Esperienza e metafisica*, 1885; *Scritti filosofici*, 1900; *Nuovi saggi di critica*, 1905].

5. *Gradi della coscienza. Coscienza sensibile* — Questo sollevamento però si fà per gradi, e la coscienza ha uno sviluppo, ch' è lo sviluppo stesso della nostra conoscenza.

Quali sono questi gradi?

Ricordiamo che la coscienza, in quanto si riferisce all'oggetto, acquista diverso valore: in sè essa non è altro, che una pura forma, un semplice: *io penso*; il tutto sta dunque a determinare che cosa io penso.

Primieramente l'oggetto pensato è, e non può essere altro che il sensibile, ciò che viene somministrato dalla sensazione. La coscienza sa di sentire, è *coscienza sensibile*: essa si esprime dicendo: «questo è; questo che io sento, è oggetto del mio pensiero».

Qui non è più la semplice sensazione, ma la sensazione pensata; la sensazione non più indistinta, ma contrapposta all'Io.

Se la nostra conoscenza consistesse solo nel chiarire il contenuto della sensazione, la coscienza sensibile ne sarebbe il principio e il termine; e la nostra attività sarebbe circoscritta in quest' unica funzione di scevare, o di aggruppare in vario modo le nostre sensazioni. Per via di questo processo noi ci formiamo le rappresentazioni di suono, di odore, di sapore, e simili; e possiamo eziandio aggrupparle in modo, che si possano dire *concetti rappresentativi*, in quanto che non fanno altro che generalizzare le nostre particolari sensazioni.

6. *Le categorie e la coscienza intellettiva* — Ma noi non ci arrestiamo a questa funzione, a questa sintesi, la quale si esercita sul contenuto meramente sensibile; e distinguiamo negli oggetti *proprietà* e *cose; qualità* e *so-*

stanze; effetti e *cause; fenomeni* e *leggi.* Ora donde provengono questi nuovi concetti? Quale sensazione possiamo provare che sia a loro corrispondente? Ovvero, per quale processo di generalizzazione potremmo arrivarci?

Noi possiamo, per esempio, notare la somiglianza che corre tra alcune nostre sensazioni; astrarre una o più note simili, aggrupparle insieme, e, generalizzandole, formarne un concetto che rappresenti più sensazioni, o più individui simili. Così formiamo i concetti rappresentativi di *uomo*, di *animale*, di *colore*, di *bianco*, e via dicendo. Il valore di questi concetti rappresentativi è vario secondo il numero degli individui, o delle sensazioni che vi abbiamo compreso. Animale è più esteso di uomo; colore più esteso di bianco. Ma, quando noi diciamo, per esempio, *sostanza* e *causa*, la loro differenza non proviene da ciò che il concetto di sostanza sia estensibile ad un numero maggiore d' individui di quello che sia il concetto di causa; no, il loro divario consiste in una funzione diversa che ciascuno di questi concetti esprime.

Nè le sensazioni contengono nulla che vi assomigli; nè, per aggrupparle variamente che si faccia, si perverrà mai a ricavarneli. Non si tratta più di rimaneggiare il contenuto sensibile, di chiarirlo, di distinguerlo; ma si tratta di un contenuto totalmente differente.

Il valore de' concetti di causa, di sostanza, e simili dipende dal diverso rapporto ch'essi esprimono: tutta la loro efficacia, ogni loro contenuto si compendia nel vario modo con cui le rappresentazioni sono pensate: essi sono concetti, ma non *rappresentativi* di qualche cosa, sì bene *giudicativi* de' rapporti delle cose.

Kuno Fischer [1]) trova una bella similitudine per chiarire e mettere in rilievo la loro essenza, paragonandoli ai segni algebrici. Questi segni + — > <, più, meno, maggiore, e minore, non esprimono nessuna quantità, come farebbero *a*, *b*, *c*, ecc.; ma esprimono la funzione della quantità. Così sostanza, causa, legge, quantità, effetto, fenomeno, non rappresentano nulla, ma indicano il rapporto, secondo cui lo spirito pensa e collega le sue rappresentazioni.

Simili concetti si dicono *puri o a priori*, e soglionsi chiamare anche *categorie*. Essi sono prodotti dall' attività intellettiva, sono funzioni diverse dell'*Io penso,* in quanto si applica agli oggetti; e la coscienza ve li trova con l' analisi, perchè prima ve li ha posti con la sintesi. L' analisi dello spirito è tanto impotente a creare elementi nuovi, quanto l'analisi chimica è impotente a creare nuova materia: l'una e l' altra non possono altro che sceverare gli elementi preesistenti.

Delle due l'una, adunque: o bisogna che questi concetti puri si trovino contenuti nel dato sensibile, ovvero che li abbia prodotti l'attività dello spirito. Queste due diverse, anzi opposte soluzioni, han fatto, e fanno tuttavia il criterio, secondo il quale si dividono le scuole filosofiche.

7. *Origine delle categorie* — Determinare variamente il numero di questi concetti, o categorie; distribuirne in un modo piuttosto che in un altro la genesi, è ac-

---

[1]) [K. Fischer, filosofo tedesco, hegeliano, vivente, n. nel 1824; professore, fino a pochi anni fa, nell' Università di Heidelberg. Classica è ritenuta la sua *Storia della filosofia moderna* (4ª ed. 9 voll. 1897-1902). Altra sua opera principale *Logica e metafisica, o Dottrina della scienza,* 1852; 2ª ed., rifatta, 1865].

cidentale alla nostra presente ricerca: il punto sta a chiarire la loro provenienza. Provengono dall'esperienza, o dall'attività dello spirito? Ecco la domanda, alla quale ora ci ingegniamo di rispondere.

Chiedere se provengono dalla esperienza, è una domanda che manca di precisione. L'esperienza, come si sa, risulta da sensazioni ordinate secondo questi concetti; di modo che l'esperienza non è possibile senza i concetti, di cui si chiede l'origine: essa ha bisogno di questi concetti, non viceversa. La domanda veramente precisa è quest'altra: provengono essi dalle sensazioni?

A questa domanda rispondiamo noi con un' altra: che cosa sono le sensazioni? Sono modificazioni di suoni, colori, sapori, odori, che vanno talvolta accompagnate da piacere o da dolore. Nè da sole dunque, nè per aggruppate che siano, con nessuna alchimia, si perverrà a cavarne ciò che esse non contengono. Si tratta di una differenza qualitativa, che nessuna addizione o sottrazione può togliere di mezzo.

In tutte le spiegazioni che si son cercate di dare intorno a questa provenienza sensibile, si presuppone sempre ciò che si va cercando: si ripete quel giuoco di bossolotti, con cui il Condillac si sforzava di dimostrare che ogni pensiero non è altro, in sostanza, che una sensazione trasformata.

Anche ammettendo alcuni presupposti, come quelli che i Positivisti assumono, vale a dire l'indistruttibilità della materia, la persistenza della forza, e la medesima ed invariata continuità di moto, poichè questi, anche per loro, rimangono di là dalla portata della nostra scienza, riescono di nessun profitto a chiarire la nostra conoscenza.

Herbert Spencer, difatti, dice che l'indistruttibilità

della materia e la continuità del moto si fondano su la persistenza della forza. Ma qual' è per lui la forza di cui afferma la persistenza? Non quella di cui abbiamo coscienza, e che consiste nei nostri sforzi muscolari, perchè questa non è affatto persistente; ma la forza assoluta, che sorpassa la nostra conoscenza. Questo principio della persistenza della forza, conchiude Herbert Spencer, sorpassa la esperienza, perchè le serve di base.

Il corollario della filosofia positiva rinverga qui con ciò che sostiene da un pezzo l'Idealismo: che, cioè, il fondamento dell'esperienza non può essere attinto mediante l'esperienza.

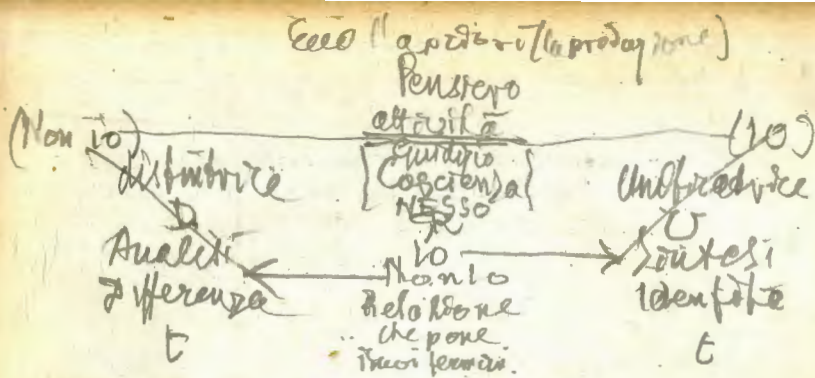
Ritornando a noi, se anche ci fossero relazioni tali nella natura circostante, da rispondere alle relazioni da noi pensate, non potrebbero però mai le prime servire di fondamento alle seconde. Imperocchè la sola via, per la quale comunichiamo col mondo esteriore, sono i sensi; ed i sensi, non porgendoci altro, che sensazioni, cioè modificazioni sensibili e passaggere, non potrebbero servir di fondamento a relazioni costanti e necessarie.

Fin da quando parlammo, a principio di questo capitolo, della forma della coscienza, noi sostenemmo, che essa è originaria, e che l'*Io penso* non può risultare dall'incrociamento delle rappresentazioni; e che anzi ella era il capo saldo ed il centro, dove la loro moltiplicità si aduna. Ora abbiamo visto che questa forma non è vuota, nè infeconda; che non solo aduna le rappresentazioni sensibili, ma produce concetti nuovi. Possiamo conchiudere adunque che la coscienza è unificatrice e produttiva: unificatrice, in quanto *coscienza sensibile*; produttiva, in quanto *coscienza intellettiva*.

8. *Osservazioni.* — Non si creda però che nel primo caso, quando cioè raduna gli elementi sensibili, ella non vi unisca nulla di suo. Difatti dicendo: il *colore è*, il *suono è*: ed in generale: *questo sensibile è*, già ella aggiunge l'È, la realtà obbiettiva, che la semplice sensazione non aveva.

relazioni

Il semplice È, però, è la più vuota determinazione, e non ci dice nulla intorno alla natura dell'obbietto, non ci svela nessuna sua intrinseca relazione: esso non esprime altro che il distinguersi che fa dall'Io l'essere, un obbietto contrapposto alla nostra attività. Le relazioni intime dell'obbietto sono poste e distinte dalla coscienza intellettiva, la quale pone nell' obbietto le sue distinzioni medesime, e fa l'obbietto, per dir così, ad immagine e similitudine sua. A misura che più si profonda nella conoscenza dell'obbietto, che più lo arricchisce di queste relazioni intelligibili, più lo assimila a sè stessa. L'apice di questo processo conoscitivo sarà l'equazione perfetta dell'Io conoscitore con l'obbietto conosciuto. I gradini di questo processo sono insieme altrettanti concetti; onde, studiare il procedere della conoscenza importa dimostrare la genesi de' concetti puri o delle categorie.

La psicologia studia lo sviluppo genetico delle categorie per rispetto al soggetto conoscitore: la logica se nè serve, considerandole come concetti in sè, indipendentemente dall'ufficio ch'esercitano nella nostra conoscenza. Noi ne discorreremo qui, limitandoci a quelle forme essenziali, senze le quali non sarebbe spiegabile la conoscenza.

CAPITOLO VII.

SVILUPPO DELLA COSCIENZA: AUTOCOSCIENZA

1. *I rapporti d'identità e differenza nella coscienza.*— La coscienza ci si mostra sotto la forma di un giudizio, i cui termini sono l'Io ed il non-Io, la cui unione è significata dal pensiero. *Io penso questa cosa*: tal' è la formola della coscienza percettiva.

Ogni relazione esprime identità e differenza ad un tempo: i due termini si distinguono, si contrappongono, ed insieme sono uniti; ed in quanto si distinguono, sono differenti; in quanto sono uniti, sono identici.

Ora, poichè il rapporto, in questo caso, è significato dal pensiero, ne conséguita che il pensiero sia insieme ed originariamente identità e differenza.

Per cotesta ragione il Galluppi ammise queste forme, o *idee* com'egli le chiama, per *soggettive*, non potendosi in modo alcuno pensare senza presupporle.

Se noi, difatti, dovessimo definire quest'atto primitivo della coscienza, nol sapremmo fare meglio, che dicendolo un'attività immedesimatrice e distintrice ad un tempo. L'identità e la differenza non sono, adunque, relazioni, che possano provenire d'altronde, che questa attività.

Per dire: «Io», questo monosillabo così ovvio, e così

difficile a comprendere, nessun aiuto esterno può venire invocato: bisogna che il soggetto, che deve pronunziarlo, si raddoppii, ripiegandosi sopra di sè; si consideri come uno e come due insieme, come soggetto ed oggetto, come relazione a sè stesso.

2. *L'Io differente dall'oggetto.* — L'Io è un giudizio contratto in una parola sola: implica due termini ed un rapporto, che, espressi tutti quanti, suonano così: « Io penso me ».

Cotesto raddoppiamento non può essere evidentemente fatto da altri che dal soggetto stesso, il quale alla sua volta si considera altresì come oggetto: non è una relazione esteriore, che si riferisca ad un termine posto fuori, perchè non c'è oggetto prima che esso non sia pensato; nè il soggetto è tale, prima di pensare. In termini più semplici: quando dico: « io penso me »; questa relazione del pensiero è quella che pone i suoi termini. Il soggetto *Io* non è tale prima di pensare: l'oggetto *me* non è tale prima di essere pensato: ciò che v'ha di primitivo, dunque, è la relazione, è il *penso*; è la relazione che pone i suoi termini.

Questa relazione è appunto l'attività produttrice, la manifestazione originaria dello spirito umano.

Questa relazione, o forma che si voglia dire, è in tutti la stessa, è sempre la stessa: l'*Io penso* è dunque universale, ed è insieme individualissimo: è la radice dell'individualità. Io sono un individuo in quanto dico: « io penso »; ma, insieme, quanti partecipano alla natura umana, vi partecipano per lo stesso *Io penso*, per la stessa coscienza. Ed, in quanto è coscienza mia, è individuale, come, in quanto è forma della coscienza di tutti, è universale.

L'Io, adunque, è soggetto ed oggetto; identità e differenza; individuale ed universale. È; ma non si conosce per tale se non a grado a grado, e sviluppandosi progressivamente.

La conoscenza comincia distinguendo l'Io dall'oggetto sensibile, l'Io individuale dall'oggetto individuale. Io penso questo colore, questo suono, questo odore, come oggetti, come distinti da me: non li sento soltanto, ma li penso, li distinguo.

3. *L'oggetto in relazione con le sue proprietà: la sostanza.* — Poichè però lo spirito non può pensare, se non assimilando a sè l'oggetto pensato, e rivestendolo delle forme medesime della sua attività, egli non può pensare il sensibile, se non come relazione in sè stesso, nè più nè meno di quello ch' è lo spirito.

Egli perciò pensa l'oggetto sensibile come distinto in sè stesso, pensa in esso la cosa distinta dalle proprietà, la sostanza come distinta dalle modificazioni, e considera come costanti la cosa e la sostanza, come mutevoli le proprietà e le modificazioni [1]).

Le qualità sensibili, mediante questa nuova trasformazione, mediante, cioè, questa loro relazione alla cosa a cui appartengono, acquistano un valore intelligibile: sono una moltiplicità aderente ad una unità.

4. *L'oggetto in relazione con altri oggetti: la causa.* — Inoltre l'oggetto non solo è in relazione verso sè stesso,

[1]) La relazione tra *cosa* e *proprietà* è diversa da quella che passa tra *sostanza* ed *accidenti*. La cosa non può stare senza proprietà, nè viceversa queste senza quella; laddove la sostanza si concepisce star da sè, e le modificazioni esserle accidentali. Noi le abbiamo adunate insieme solo in quanto sì la cosa come la sostanza sono pensate come l'unità dove mette capo una moltiplicità.

ma è in relazione verso gli altri oggetti; e, sotto questo aspetto, uno è causa, l'altra effetto; c'è fra loro una dipendenza mutua.

Sicchè la coscienza, come processo di distinzione, distingue primieramente l'Io dal non-Io; distingue nel non-Io, nell'oggetto, le proprietà dalla cosa; distingue un oggetto dall'altro, la causa dall'effetto. Vale a dire: c'è qui una triplice distinzione: del soggetto dall'oggetto; dell' oggetto in sè stesso; di un oggetto dall' altro.

Questa triplice distinzione però, sotto cui la coscienza ci si dimostra in questo primo stadio della conoscenza, importa nel fondo una identità, ch'è facile discoprire.

5. L' *Io identico con l'oggetto.* — Tra l'Io ed il non-Io c'è distinzione, certamente; ma, se si riflette bene il non-Io non si può pensare, se non in quanto prende la forma dell'Io, in quanto diviene suo oggetto. La sensazione, senza essere prima informata dall' attività dello spirito, per sè sola, non è un oggetto.

Difatti la distinzione tra la cosa e le sue proprietà, tra la causa e l'effetto, è un nesso necessario che lo spirito introduce o nell'oggetto, in quanto si riferisce a sè stesso; o tra gli oggetti, in quanto sono connessi tra di loro.

La necessità di questo legame proviene dal pensiero, e non deriva, ne può derivare dall' esperienza.

Anzi tutto, l'esperienza non può farsi, senza supporre che ogni modificazione deve avere una sostanza, ed ogni effetto deve avere una causa. E poi, la esperienza, fondandosi sopra de' fatti, non può avere i caratteri di universalità e di necessità, con cui noi pensiamo questi due rapporti.

L'universale è un obbietto nuovo, formato dall' intelletto; non è un obbietto sensibile fornito dall'esperienza. Percepiamo cose sensibili, non percepiamo sostanze, cause: le sostanze e le cause le pensiamo,—ch'è una funzione ben differente.

Inoltre, il nesso che noi pensiamo tra questi termini, è necessario. L'esperienza non ci dà nulla, che importi necessità, che importi l'impossibilità dell'opposto.

Onde due filosofi, i quali mossero dalla esperienza, come da unica sorgente delle nostre idee e delle nostre conoscenze, negarono l'uno l'idea di sostanza, l'altro la idea di causa. Giovanni Locke disse: tutto proviene dalla esperienza; ma questa mi dà soltanto fatti mutevoli; dunque, non mi può dare l'idea di sostanza, che dev'essere costante. Davide Hume, con un ragionamento pressochè identico, negò il principio di causalità. La relazione tra causa ed effetto, egli disse, importa una connessione necessaria; ora la esperienza può darmi fatti congiunti sì, ma non connessi necessariamente; dunque, questo principio, che si dice di causalità, non ha un valore assoluto, e noi lo riteniamo solo per abitudine.

Se tutto derivasse davvero da dati sperimentali, nè l'idea di sostanza, nè quella di causa, quali noi le concepiamo, sarebbero ammissibili. Kant riconobbe per giusta questa impossibilità di ricavarle dall' esperienza, e perciò le fece scaturire dall'attività nostra, e le disse *a priori*.

Noi abbiamo dichiarato altre volte il significato dell'*a priori* kantiano, ed ora lo ricordiamo. L'*a priori* non si dee confondere con l' innato: imperocchè se l' innato, come diceva argutamente il Voltaire, significa un albero che nasce co' fiori e con le frutta, belle e for-

mate; l'*a priori* esprime invece una produzione indipendente dello spirito, una funzione, che proviene dal fondo medesimo della sua attività, senza che i dati sensibili gliene porgano il modello. Lo spirito, in altri termini, pone certi rapporti, non li sente. Vero è però, che se le sensazioni non ci fossero, mancherebbe allo spirito la materia, su cui deve esercitare la sua attività, e imprimere, per dir così, il suggello della propria forma.

S' è detto già innanzi, che il primo ordine che lo spirito pone tra le sensazioni nostre, e che rende possibile la loro prima associazione, è la forma dello spazio e quella del tempo. Questo primo collegamento è però meramente estrinseco, ed esprime l' aggruppamento che noi facciamo di esse, secondo che ci si presentano; simultanee, se si presentano insieme; successive, se si presentano una dopo l' altra. Del contenuto ancora non si tiene conto. Io associo un suono e un odore, solo perchè nel medesimo istante che udivo il primo, sentivo anche il secondo. Tra il suono e l' odore però non c' era altro di comune. L' associazione poteva accoppiare anche le sensazioni una con l' altra pel proprio contenuto, in quanto esse si rassomigliavano; ed io con un odore aggruppavo un altro odore, perchè modificazioni simili. Era una somiglianza però meramente sensibile, e perciò sempre esteriore, non potendosi mai dire che una sensazione assomigli perfettamente ad un' altra.

Il nesso, che pone l' intelletto, penetra più addentro, ed ha i caratteri di universalità e di necessità, che non possono mai competere ai dati sensibili. Tra la sostanza e le modificazioni abbiamo una simultaneità, in quanto le seconde si pensano come inerenti alla prima; ma non è semplice simultaneità: noi non possiamo pensare le

une spiccate dall'altra: il nesso è dunque, non accidentale, ma necessario. Nè possiamo pensare che si diano mai modi senza sostanza; di modo che la relazione, che li lega insieme, è universale.

Similmente, noi possiamo associare un avvenimento ad un altro, in un ordine successivo; ma niente ancora ci porta a ritenere la indefettibilità di questa successione: è un aggruppamento accidentale. Quando però io penso che il fatto successivo è effetto, e l'antecedente è causa, il nesso che li lega insieme non è più accidentale, ma necessario; e la successione non avviene una volta, o due, ma sempre, ed è universale.

Necessità ed universalità sono pertanto i segni, a cui si riconosce la forma, che lo spirito imprime sui dati sensibili.

Si dirà: anche lo spazio ed il tempo sono forme, anch' essi dunque sono necessarii ed universali, come il principio di sostanza e quello di causa.

Dalla esposizione fatta è facile desumere la risposta a questa difficoltà. Lo spazio e il tempo sono necessarii, in quanto le nostre sensazioni si possono presentare o una accanto all'altra, o una dopo dell'altra: è un ordine di presentazione meramente soggettivo, che non concerne punto gli oggetti. La sostanza, la causa sono concetti che noi applichiamo agli oggetti, con cui noi dobbiamo pensarli e ordinarli per poterne avere cognizione.

Tale divario si scorge, solo che si badi a ciò, che noi non diciamo esser necessario che gli oggetti siano uno dopo dell' altro, ma che le nostre sensazioni debbono essere una dopo dell' altra. Invece noi diciamo: esser necessario che ogni oggetto della nostra conoscenza sia o modo o sostanza; o effetto o causa.

Sicchè il tempo e lo spazio si riferiscono all'ordine

delle nostre sensazioni; il principio di sostanza e di causa, all' ordine degli oggetti pensati. Il tempo e lo spazio sono forme della sensibilità; le categorie di sostanza e di causa sono *forme dell' intelletto.*

L' attività dello spirito è adunque un processo di radunamento sempre più profondo. Il primo raccoglimento, *sinopsi,* come la chiamava il Kant, consiste in un' associazione delle nostre rappresentazioni sensibili: il secondo, *sintesi,* in una connessione dei nostri pensieri.

Il nostro pensiero è una relazione tra il soggetto e l'oggetto, relazione che tende anch' essa a divenire più profonda, a divenire una equazione perfetta tra un termine e l' altro. Il soggetto è l' Io, l' oggetto è il dato sensibile trasformato in intelligibile: è l' individuo, dato dalla percezione sensitiva, trasformato in universale dalla percezione intellettiva. La nostra coscienza si trova prima in relazione con questo dato individuo, poi con l'universale sotto cui l' individuo è compreso. Questo processo è un dispiegamento della coscienza stessa.

6. *L'autocoscienza.*—Noi vedemmo che l' Io è individuo ed universale insieme; individuo come questo dato Io, universale come forma della coscienza umana. Il simile egli fa degli oggetti: l' Io pensa l'oggetto prima come individuo, poi come universale. Lo spirito, conoscendo, trasporta, dirò così, il suo contenuto nell' oggetto: ei produce l' oggetto ad immagine sua. Questa produzione, e quindi questa cognizione, allora pertanto diverrà perfetta, quando l' Io medesimo, ch'è soggetto della cognizione, ne diverrà oggetto; quando l' Io conoscerà sè stesso.

L' atto primitivo della coscienza contiene potenzial-

mente questa esigenza nell'*Io penso*; ma l'Io non è quivi ancora dispiegato, sdoppiato: è semplice soggetto, non è soggetto ed oggetto di sè; è coscienza, non è autocoscienza.

Dichiariamo meglio questa teorica.

L'Io, in quanto soggetto, non si può conoscere: si conosce solo in quanto si obbiettiva, si pone di contro a sè stesso, diviene oggetto di sè. La cognizione richiede necessariamente questa dualità di termini. Finchè l'obbietto della cognizione è un oggetto individuale, o sensibile, l'Io non si conosce bene ancora; finchè è un oggetto universale o intelligibile, si conosce meglio, ma non perfettamente: si conosce adeguatamente solo quando l'obbietto è un individuo ch'è insieme universale, vale a dire quando l'obbietto è un altro Io.

Da qui si scorge che la vera cognizione di sè, la vera coscienza, proviene dal trovarsi l'Io dirimpetto, non più della semplice natura, ma di un altro Io. Il vero spirito umano non è isolato, ma collettivo: la vita pratica compie, come vedremo in altra parte di questo libro, la teorica della conoscenza.

La vera coscienza umana non è dunque un dato, che è così all'ultimo com'era in principio; ma è una produzione autonoma e progressiva: è, come dice lo Spaventa, un'*autoctisi*.

7. *Riepilogo.* — Riassumendo le cose discorse, nell'attività della coscienza ci sono tre gradi di cognizione: 1°, conoscenza dell'oggetto sensibile, individuo; 2°, conoscenza dell'oggetto intelligibile, universale; 3°, conoscenza di sè stesso, individuo ed universale insieme. Per dare un nome peculiare ad ognuno di questi gradi, si potrebbe chiamare il primo *coscienza sensi-*

bile, il secondo *coscienza intellettiva*, il terzo *autocoscienza.*

A spiegare l'esperienza o la conoscenza della natura esteriore basta sviluppare i due primi gradi; alla conoscenza dello spirito occorre il processo del terzo.

Dall' attività della coscienza scaturiscono quei concetti essenziali, senza di cui non sarebbero conoscibili le cose: l' identità e la differenza, l'unità e la moltiplicità, la sostanza e le modificazioni, la causa e gli effetti. Nè potrebbero scaturirne, se la coscienza non fosse originariamente tutte queste forme opposte, e se la sua attività non fosse insieme distintrice ed unificatrice. Onde, chi volesse darne una definizione, potrebbe chiamarla *l'unità concreta di tutti gli opposti.*

8. *Critica dell' oggettivismo gnoseologico.* — V' ha di quelli, i quali hanno creduto trovare la forma dell' intelletto, non nell'attività della coscienza, ma nell'oggetto posto fuori di lei. Questi filosofi poi si sono ridivisi nel determinare quale sia tale forma, se astratta o concreta. E di tal divario parleremo appresso, discutendo ora la tesi generale, che formoliamo così: può la forma del pensiero provenire dall'oggetto?

Due illustri filosofi nostri, il Rosmini e il Gioberti [1], pur dissentendo nel resto, s' accordano nell' ammettere due oggetti, uno sensibile, che si coglie col senso, un

---

[1] [Vincenzo Gioberti, n. il 5 aprile 1801 a Torino, m. a Parigi, il 26 ottobre 1852: il maggior filosofo italiano della prima metà del sec. XIX; e uno degli attori più efficaci del risorgimento politico d'Italia. Sue opere principali: *Introduzione allo studio della filosofia,* 1842-43; *Il gesuita moderno,* 1846-7; *Del rinnovamento civile d'Italia,* 1851; *Della protologia,* 1857].

altro intelligibile che si coglie con la cognizione diretta, dice il Rosmini; con l' intuito, dice il Gioberti.

La differenza tra sensibilità ed intelletto non consiste già, per loro, nell' essere ricettività la prima, attività il secondo: così la sensibilità, come l' intelletto sono ricettività, perchè, se la prima coglie il sensibile per impressione che le viene dal di fuora, il secondo coglie l' intelligibile, ch' è pure qualcosa di opposto, e quindi di esterno allo spirito.

Ci sono, a loro avviso, due oggetti che lo spirito deve unire insieme per farne derivare le sue conoscenze: la sua attività non produce nulla di nuovo, ma si limita a riprodurre ed a combinare. Il sensibile e l' intelligibile sono dati entrambi: lo spirito non deve far altro, che accoppiarli insieme, per aver la conoscenza.

Noi, invece, abbiamo spiegato la conoscenza mediante un lavoro progressivo della nostra attività sopra i dati della sensibilità: il sensibile è dato, l'intelligibile si forma da noi. Ecco il divario tra la dottrina da noi esposta, e quella de'sovracitati filosofi: riscontriamole insieme per vedere quale delle due possa reggere.

Il fatto che la nostra conoscenza ci si mostra in via di sviluppo, potrebbe essere spiegato anche da loro, dicendo, che lo spirito sebbene abbia presenti gli elementi della conoscenza, non li ha ancora appaiati insieme; e che a cotesto lavoro ci vuol tempo.

Contentiamoci di qnesta risposta, sebbene, se gli elementi necessari fossero belli ed ammanniti, ad accoppiarli ci vorrebbe ben poco. Guardiamo, invece, come, nel loro presupposto, possa nascere la coscienza.

Tutti siamo d'accordo nel ritenere che la intelligenza nasca con la coscienza, e che, dove questa manca, manchi pure quella. Ma la coscienza nasce dalla compenetra-

zione del soggetto con l'oggetto; dunque, quella spiegazione è fondata, che dia ragione di siffatta compenetrazione.

Con due oggetti posti davanti, uno dal senso, l'altro dall' intelletto, la coscienza non può nascere, perchè l' uno rimarrebbe estraneo all' altro, anzi opposto all' altro, e non ci è nessuna ragione d' immedesimarli insieme, e neppure di unirli, altra che questa, che il sensibile si trova accanto con l' intelligibile, e coesistente con esso. Ma l'unità della coscienza è tutt'altra. Quando dico: « io penso », il soggetto e l'oggetto sono lo stesso io; e di questi due termini, uno è il sensibile, l' io soggetto e individuale; l' altro è intelligibile, l' io oggetto ed universale. Non sono uno accanto all'altro, ma l' uno è il medesimo dell' altro: non c' è qui il sensibile, colto dal senso, e là l' intelligibile colto dallo intelletto; ma uno stesso io, che è senso come soggetto, è intelletto come oggetto; e la coscienza è la prima produzione di sè.

Con la dottrina de' due oggetti si potrà avere una relazione estrinseca, di mera coesistenza spaziale, ma non mai l'unità intima della coscienza.

Ora, se l'intelligenza comincia con la coscienza, e la coscienza non può essere relazione di oggetto ad oggetto, ma di sè a sè, di sè soggetto a sè oggetto, la intelligenza non può cominciare con la doppia apprensione di due oggetti disparati, secondo il presupposto di questa scuola.

Appresso avremo occasione di mostrare il divario tra l' oggetto intelligibile del Rosmini e l' oggetto intelligibile del Gioberti: qui basti avere osservato che l' uno e l'altro s' imbattono nella stessa impossibilità di spiegare la coscienza.

CAPITOLO VIII.

FORMAZIONE DEGLI UNIVERSALI.

1. *La riflessione.* — Il carattere peculiare della coscienza è questo, di poter obbiettivare non solo le cose poste fuori di noi, ma noi medesimi, di farci quasi raddoppiati in noi stessi. Da ciò proviene che noi possiamo *considerare come obbietto della nostra attività ogni singolo nostro atto;* il che si chiama *riflettere.*

La riflessione è, quindi, un ripiegamento del pensiero sopra di sè: il considerare come oggetto ciò che v' ha di più soggettivo.

Sotto alla riflessione, cade ogni atto dello spirito, tranne l' atto stesso della riflessione; imperciocchè, quando si riflette su l'atto riflessivo, ci si riflette per mezzo di un altro atto. Così, in questa serie di ripiegamenti e di riflessioni, l'ultimo atto, quello che possiamo dire atto riflettente, non è mai riflesso; e quando diviene riflesso egli medesimo, ciò succede, perchè gli è già sottentrato un atto novello.

In virtù di questa funzione lo spirito può tornare sul proprio pensiero, fermarlo, e rendersene conto: per essa il pensiero diviene soggetto alla forza della nostra volontà.

Vedemmo innanzi, che una impressione gagliarda poteva attirare a sè potentemente l'animo nostro, poteva determinarci ad attendervi a preferenza; ma questa attenzione era determinata dal di fuora, dove che la riflessione è determinazione affatto interna e volontaria.

Dalla maggiore o minore attitudine di concentrarsi nel proprio pensiero, si suol chiamare un uomo più o meno riflessivo; ed in generale, solo negli spiriti dove abbonda questa virtù riflessiva si rinviene la disposizione alle speculazioni scientifiche.

La riflessione suppone altresì, che si possano riprodurre le rappresentazioni, ed i pensieri passati, perchè noi non pure possiamo fermare le rappresentazioni ed i pensieri presenti, ma richiamare quelli che abbiamo avuti altra volta, e tornarci sopra.

Questa riproduzione dipende dalla volontà, perchè richiamiamo i pensieri che vogliamo richiamare, scartando gli altri; e non è quindi da confondere con la riproduzione involontaria, che sottostà alle leggi, quasi direi, meccaniche dell'associazione.

Per richiamare i pensieri, che altra volta abbiamo avuti, adoperiamo taluni espedienti, che costituiscono il fondamento della mnemonica: associando cioè le rappresentazioni e i pensieri, che vogliamo più facilmente ritenere e riprodurre, con termini molto noti, con cui possono avere una certa somiglianza.

2. *L'astrazione e il paragone.*—Nel riflettere tanto sui pensieri presenti, quanto sui pensieri riprodotti, noi ci fissiamo su ciò che più ci attalenta, e trascuriamo il resto. Questa preferenza, con cui la nostra attività *scevera un elemento di un pensiero complesso dagli altri elementi*, si dice *astrazione*.

Così, a mo' d'esempio, nella rappresentazione di una *casa*, tralascio tutte le altre determinazioni, e mi fermo sulla figura che ha, su la sua quadratura: io ho astratto da una rappresentazione complessa un elemento solo.

Potendo sgruppare i pensieri complessi, e ridurli negli elementi da cui risultano; potendo richiamare i pensieri passati e considerarli come presenti; potendo fermare gli uni e gli altri sotto alla nostra riflessione, la materia, che si para innanzi alla nostra attività, si moltiplica maravigliosamente. Tra un pensiero ed un altro, tra una rappresentazione ed un'altra, è naturale che ci siano elementi simiglianti, che il *paragone* discopre, non appena che l'astrazione li ha severati dal gruppo degli altri elementi dissimili o diversi.

Dalla intuizione di *una rosa* astraggo il *colore rosso*, e paragonandolo col colore di *un' altra rosa*, e trovandolo simigliante, mi formo la *imagine comune* del color rosso.

Una rappresentazione risulta dall' assieme di più note: astraggo alcune di queste note da una rappresentazione, e ne formo una comune ad entrambe. Così dal *castagno*, dal *limone*, dal *pero* astraggo le *foglie*, il *tronco*, i *rami*, e altre note comuni, e mi formo la *rappresentazione comune* di albero.

L' astrazione sola, senza il paragone, non è sufficiente a dare nè le imagini, nè le rappresentazioni comuni; perchè una nota, sebbene astratta, rimane sempre particolare, finchè non sia paragonata con altre simiglianti. Il color rosso, benchè astratto dalla rosa, appartiene sempre a quella data rosa, finchè, per via del paragone, non siasi riscontrata con altri fiori simili.

3. *La generalizzazione.*—Le nozioni comuni non hanno però nulla da fare con quelle che diciamo *idee univer-*

sali. A queste ultime non si arriva col semplice paragone delle intuizioni e delle rappresentazioni avute: ci vuole *un atto dello spirito con cui si passa da alcune parti sperimentate alla totalità, che non si può più sperimentare.*

Noi, difatti, possiamo avere un numero determinato d'intuizioni tutte simiglianti, e formarcene delle rappresentazioni; ma ci è impossibile di sperimentare tutti gli oggetti possibili corrispondenti a quelle intuizioni: possiamo percepire alcuni uomini, ma non mai tutti gli uomini. Ora l'idea universale include appunto questa totalità; perciò essa non è possibile con la sola astrazione e col solo paragone, con cui si formano le imagini e le rappresentazioni comuni.

Il Galluppi con grandissimo accorgimento si accorse del bisogno di questa nuova funzione, ch' ei designò col nome di *generalizzazione.* Noi siamo in ciò perfettamente d'accordo con lui; ma domandiamo: su di che si fonda questa funzione nuova?

4. *Fondamento della generalizzazione.* — Finchè si sta nei limiti della esperienza, la totalità non è possibile: si sperimenta un numero determinato di oggetti, ma non mai tutti gli oggetti. La esperienza è sempre limitata nello spazio e nel tempo, e riesce impossibile adunare tutt'i punti dello spazio, e tutti gli istanti del tempo. Intanto, con l'idea universale ci solleviamo sopra i limiti della esperienza, e pensiamo questa idea come unità di tutti gli oggetti. Noi, evidentemente, non potremmo fare questo salto, se ai dati sperimentali non aggiungessimo alcuni elementi derivanti dalla nostra attività, dai quali nasce veramente l'universale.

La questione su l' origine e il valore delle idee universali si risolve adunque col distinguere ciò che in

esse v'ha di *rappresentativo*, da ciò che v'ha di *a priori*: dipende dalla esperienza il primo elemento, dipende dall'attività dello spirito il secondo.

Così, p. es., ho la rappresentazione dell'*uomo*, formata col paragone di molti individui umani da me intuiti; ma essa non basta, perchè io ne abbia l'idea universale, se non penso altresì questa rappresentazione come la u n i t à d i t u t t i gli uo mini. Questo pensiero produce veramente l'universale; ma non lo produce a capriccio, sì bene fondandosi sopra la rappresentazione comune, che Aristotele molto accortamente disse frutto di un lavoro induttivo. Tralasciando i caratteri meramente accidentali, e fissando i caratteri permanenti delle varie intuizioni sensibili, io mi formo la rappresentazione comune dell'uomo; ma da essa rappresentazione all' idea universale c'è ancora un passo da fare; c'è la generalizzazione, dice il Galluppi. E cotesta non può più derivare dalla esperienza.

Di che si scorge chiaramente, come senza i concetti puri, o le categorie, noi non potremmo sollevare le intuizioni sensibili al grado di idee universali; e senza di queste non è possibile l'esperienza.

5. *Universali soggettivi e universali oggettivi.*—L'universale esprime una moltiplicità racchiusa sotto un'unità. Ora possono avvenire due casi: o l'unità è meramente formale, e l'universale avrà un valore meramente *soggettivo*, sarà una sosta del nostro spirito nel suo processo radunativo; ovvero l'unità è concreta, ed allora avrà un valore, come dicesi, anche *oggettivo*.

Così gli universali, *metallo*, *pianta*, *animale* sono unità, nelle quali lo spirito raccoglie una moltiplicità di altri universali meno estesi; ma l' *uomo*, il *cavallo*, il

castagno, e simili, sono universali concreti, perchè hanno una potenza capace di attuarsi realmente in una moltiplicità individuale. Questi universali concreti sono detti *concetti specifici*.

6. *Nominalismo, concettualismo, realismo.* — Antica è la controversia delle scuole, specialmente nel medio evo, intorno alla natura degli universali. I filosofi si divisero in tre sentenze diverse: chi volle che fossero meri *nomi*, senza concetto, nè realtà corrispondente; chi volle, che fossero *concetti*, aventi un'esistenza puramente soggettiva; e chi da ultimo sostenne, che fossero anche *realtà* effettive, esistenti in natura. I primi si dissero Nominali, i secondi Concettualisti, gli ultimi Realisti.

Lasciando da parte la prima sentenza, che, per vero, o fu frantesa, o fu sostenuta da pochissimi; le altre due si aggiravano in una confusione tra l'universale meramente soggettivo e l'universale concreto.

I Concettualisti disconoscevano nell'universale concreto quella energia obbiettiva, per la quale realmente in natura, attraverso alla moltiplicità individuale, si riproduce sempre il medesimo tipo. I Realisti, al contrario, colpiti da questa unità feconda dell'universale specifico, estendevano la medesima realtà a tutte le unità soggettive, che sono piuttosto gradi della nostra attività sintetica, che nuclei reali della varietà naturale.

L'*uomo*, universale, ha una realtà obbiettiva, la quale si dispiega nel processo della generazione, la cui parola esprime appunto questa attuazione di alcunchè di generale. L'*animale*, invece, non è un tipo, ma un raccoglimento ideale di tutte quelle specie, che hanno in comune la vita e la sensibilità. Al di sotto di esso non si trovano compresi individui reali, ma tipi specifici.

Onde proviene, che gl'individui compresi sotto una specie non hanno altra differenza, salvo quella che consiste nella loro individualità; e la specie contiene tutto quanto in essi si rinviene di essenziale; laddove le idee più generiche, per poter adunare più concetti specifici sotto di sè, è mestieri che tralascino qualche loro nota essenziale. Così, per esempio, perchè Socrate, Cesare, Alessandro siano compresi sotto la specie *uomo*, non debbono svestirsi se non di quei caratteri individuali, che sono in questo, e non sono in un altro individuo; ma, perchè il concetto di *uomo* si possa raccogliere sotto l'idea generica di *animale*, deve spogliarsi della nota essenziale della ragione. Perciò succede che il concetto specifico è tale universale, che si può tradurre in atto immediatamente, dove al contrario il concetto generico, appunto perchè privo di tutte le determinazioni essenziali, non può passare in atto. L'uomo si attua negl'individui umani immediatamente; ma l'animale non può, perchè un individuo, che sia animale, senza essere o uomo, o cavallo, o cane, e simili, non può darsi in natura.

7. *Riepilogo.* — La formazione degli universali procede, adunque, dalle intuizioni sensibili, ed ha mestieri del lavoro della nostra attività; lavoro ch'è parte *induttivo*, e si compie mediante l'astrazione e il paragone, che presuppongono alla loro volta la riflessione e la riproduzione; parte *sintetico*, e consiste nell'aggiunta di que' concetti puri, che lo spirito produce da sè. C'è pertanto in siffatta formazione un elemento dato dalla intuizione sensibile, ed un altro prodotto *a priori*. Nè tutti gli universali hanno lo stesso valore, e bisogna distinguere l'universale compiuto dall'universale incom-

piuto, mancante di qualche nota essenziale per potersi recare in atto. E finalmente bisogna distinguere l'universale categorico, o i concetti puri, che servono di forma, come l'*unità*, la *totalità*, la *causa*, la *sostanza* e simili, dall'universale rappresentativo, che ha un contenuto desunto dalla sensibilità, come *uomo*, *animale*, *pianta*, *metallo*, e simili.

8. *Osservazione*. — Il non avere con precisione distinti i gradi del processo generico degli universali ha generato non pochi equivoci sul loro valore. Così, per addurre un esempio recente, il Gioberti e il Mamiani [1]) parlano soventi delle idee, del loro valore assoluto, della loro origine da cercare di là dall' esperienza; ma niuno de' due ha determinato in nessun luogo di quali idee intende parlare. Si parla delle idee pure e categoriche, o delle idee rappresentative? Le prime trascendono davvero l' esperienza; ma come può dirsi lo stesso delle seconde? Io posso pensare la sostanza, la causa e simili, senza ricorrere a dati sperimentali; ma come posso rappresentarmi, senza esperienza, l'uomo, il cavallo, il castagno ed altrettali concetti specifici? Intanto niuno di questi due filosofi si è chiarito su questa importante distinzione; il Gioberti anzi parla di un intuito de' tipi specifici, dando ad intendere che, indipendentemente dall' esperienza, noi possiamo avere simili concetti.

Non è nostro proposito entrare in critiche particolari; e l'aver accennato la distinzione da fare basta al nostro fine.

---

[1]) [Terenzio Mamiani, di Pesaro, 1799-1885; poeta e filosofo, di fama superiore al merito. Dal 1870 alla sua morte diresse una rivista: *La Filosofia delle scuole italiane*. Sue opere filosofiche principali: *Del Rinnov. della filos. antica ital.* 1834; *Dialoghi di scienza prima*, 1846; *Confessioni di un metafisico*, 1865].

CAPITOLO IX.

FORMAZIONE DEL LINGUAGGIO.

1. *Il linguaggio, prerogativa umana.* — Tra tutti gli animali l'uomo solo parla; e poichè l'uomo solo è fornito d'intelligenza, è naturale che tra cotesti due fatti si sia cercato di trovare un nesso necessario.

Ammessa questa mutua connessione, la domanda che naturalmente ne deriva, è questa: l'uomo parla perchè ragiona? o, al rovescio, ragiona perchè parla?

2. *Teoria tradizionalistica sull'origine del linguaggio; e sua critica.* — Le due opposte sentenze hanno trovato sostenitori. Una scuola detta de' tradizionalisti non solo ha ammesso la necessità della parola per pensare, ma, com'era inevitabile, ha riconosciuto necessaria la rivelazione divina per la origine del linguaggio umano [1]).

Il corollario era perfettamente logico. Se l'uomo non può inventar nulla senza pensare; e se, per pensare, c'è

---

[1]) [Principale rappresentante moderno del tradizionalismo è il francese visconte Luigi de Bonald, 1754-1840].

di mestieri la parola, il linguaggio non poteva più derivare dall'uomo; e quindi a lui doveva essere stato rivelato da Dio.

Una difficoltà molto ovvia non è stata però tenuta in conto: come si fa a capire il linguaggio, se non è opera nostra, e se al suono esteriore non risponde nell'animo nostro il pensiero associatovi? Perchè il cavallo, il cane, benchè odano il suono delle parole, non ne comprendono il significato?

Il Gioberti, che negli ultimi tempi rinfrescò il tradizionalismo, cercò di evitare questo scoglio, distinguendo il pensiero primitivo, intuitivo, che precede il linguaggio, dal pensiero riflesso, che gli tien dietro e lo presuppone. Il linguaggio, per lui, non è il fattore delle idee, ma l'istrumento indispensabile, perchè esse siano ripensate. Poichè però le idee nell'intuito mancano di distinzione, anche lui dovette sostenere la rivelazione per l'origine del linguaggio umano.

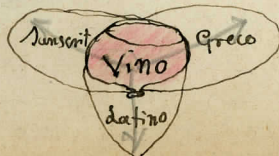
Senza entrare in risposte astruse, noi opponiamo a questa dottrina un fatto molto comune. Poichè l'intuito delle idee è sempre presente, e poichè il suono del linguaggio colpisce il bambino fin dal suo primo nascere, perchè questi nol comprende subito, nè subito parla? Dati i due coefficienti, l' intuito dell' idea e il suono esterno della parola, l'intelligenza dovrebbe immantinenti balzar fuora; ed intanto non è così, e ci vuole un lavoro lento ed assiduo, prima d' intendere il valore del linguaggio.

3. *Teoria razionale*. — Lasciando dunque la mistica spiegazione di una rivelazione divina, la quale s'impiglierebbe in altre difficoltà, a spiegare, p. es., come

Iddio, puro spirito, possa sensibilmente parlare, veniamo alla spiegazione *umana*.

α) *Linguaggio e universali.* — L'uomo parla soltanto quando è capace di idee generali; perciò noi abbiamo fatto seguire alla formazione di queste la formazione del linguaggio, che n'è la conseguenza.

Come l'individuo è chiuso in sè ed irrelativo, così la sensazione, che vi corrisponde, è muta. Il linguaggio è comunichevolezza tra spirito e spirito, e ciò che v'ha di comune tra loro è, e non può essere altro, che l'universale.

β) *I nomi.* — L'universale ha però diversi gradi, e sul primo formarsi non esprime altro che una rappresentazione comune a più individui percepiti. In questo si fonda l'imposizione dei nomi, che si desume sempre da quella proprietà che più ha colpito l'immaginazione di un popolo. Così, p. es., guardando il mare, uno può rimanere più scosso dalla sua mobilità, un altro dalla sua ampiezza, un altro dal suo colore; e da ciascuna di queste proprietà può imporgli un nome diverso: le altre note rimangono in seconda linea. Fermarsi sopra di una nota, a preferenza di un'altra, dipende poi dal diverso genio del popolo che si crea il linguaggio; perciò non senza ragione la filologia moderna s'ingegna d'indovinare le concezioni nascenti de' diversi popoli dalle radici delle parole primitive. Il Mommsen, con questo metodo, riscontrando talune parole sanscrite, greche e latine, che si trovano le stesse, appresso tre rami di una sola razza, dimostra a che grado di civiltà essi fossero pervenuti prima di sparpagliarsi per varie ragioni. Comune, p. es., è la parola che significa il *vino*: dunque, prima di dividersi, questi popoli avevano appreso ad estrarre il succo dalle uve.

γ) *I verbi e le altre parti del discorso.* — L'imposizione de' nomi costituisce però la materia greggia di una lingua; e corrisponde appunto alla virtù rappresentativa dello spirito. L'attività dello spirito stesso è significata dal verbo, che è perciò l'elemento organico, e dalla cui più perfetta determinazione dipende la perfezione maggiore di una lingua. Le altre particelle,—preposizioni, congiunzioni, avverbi,—esprimono l'elemento formale e categorico del pensiero: esprimono astrattamente le relazioni di cui sono capaci tanto gli oggetti, quanto l'attività medesima del nostro pensiero.

δ) *Radici e flessioni.* — Nel nome e nel verbo si distingue la rappresentazione originaria da quelle determinazioni che dipoi, nel processo del linguaggio, le si sogliono aggiungere; c'è quindi in entrambi la *radice* e la *flessione*. Quando la lingua è sul nascere, il nome ed il verbo sono espressi da un monosillabo, che rinchiude, come in un germe, la rappresentazione primitiva di una cosa o di un' azione. Quando poi si comincia a distinguere meglio le determinazioni che accompagnano o la cosa o l'azione, allora le varie modificazioni della radice primitiva esprimono i numeri, i generi, i casi, le persone, il tempo; e tali flessioni si dicono *declinazioni* o *coniugazioni*, secondo che modificano il nome o il verbo.

Di questi due elementi fondamentali del nostro linguaggio, il verbo va congiunto con la categoria di tempo, il nome no. La ragione di tal divario è questa, che il verbo esprime l' azione, la quale senza il tempo non si potrebbe classificare con precisione; laddove il nome, esprimendo il soggetto o l' oggetto dell' azione stessa, significa qualcosa di permanente, e si circoscrive piut-

tosto con le relazioni spaziali. Nelle lingue più ricche, difatti, tra i casi, che esprimono le diverse modificazioni de' nomi, si suole trovare quello che i grammatici chiamano *locativo* ; e indica il luogo dove la cosa si trova.

Quanto più numerose e sottili sono le flessioni che fissano le varie sfumature dell'azione, tanto più ricca e più precisa è una lingua; quanto più fine sono le gradazioni dell' azione, che lo spirito può cogliere, e rivelare nel linguaggio; tanto è maggiore l'attitudine artistica e scientifica. Dove, invece, si arriva appena a significare l' azione in una forma rozza, e quasi direi all'ingrosso, quivi manca il genio artistico e la speculazione. La perfezione dell'organismo sintattico rivela la potenza creatrice ed inventiva di un popolo. La lingua greca mostra l'eccellenza di quella coltissima nazione: e criterio di quella eccellenza è la compiuta forma del verbo, che in quella lingua basta ad esprimere ogni più delicata e fuggevol forma del pensiero.

ε) *Le particelle.*—Condizione primissima del filosofare è una lingua la quale possa astrarre, e fissare le relazioni in sè, ed indipendentemente dai proprii termini. Quindi le particelle, che diciamo preposizioni, congiunzioni ed avverbii, e che sono come le giunture del linguaggio, diventano un aiuto potentissimo, anzi un istrumento indispensabile della speculazione. Per esse noi pensiamo le relazioni di tempo e di spazio, di causa e di effetto, di mezzo e di fine, e simili, non solo in quanto si trovano, dirò così, incorporate coi termini fra cui tramezzano; ma le pensiamo sciolte da ogni rappresentazione e come concetti puri. Il *dove*, il *quando*, il *di*, il *da*, il *per*, esprimono il luogo, il tempo, la proprietà,

la provenienza, il mezzo, come categorie a sè, che noi applichiamo ai nomi ed ai verbi, producendo così l'organismo del periodo. L' abbondanza di tali particelle è parimenti indizio della perfezione di una lingua.

ζ) *Riepilogo.* — C' è dunque nella lingua tre gradi: c'è la rappresentazione della cosa o dell' azione, espressa dalla nuda radice; c'è la rappresentazione determinata per mezzo de' concetti puri, espressa dalla flessione; e ci sono infine i concetti puri, in sè, astratti da ogni rappresentazione, e sono le particelle invariabili.

4. *Sviluppo delle lingue.* — I linguaggi barbari e rozzi si arrestano alle prime, alle radici monosillabiche, alle semplici rappresentazioni ; o, tutto al più, riescono a conglutinarle insieme. Le lingue sviluppate hanno flessioni; hanno cioè nomi e verbi perfettamente determinati; e finalmente hanno un ricco corredo di particelle significatrici delle relazioni universali. Delle particelle, di cui parliamo, due lingue hanno forse maggior copia, la greca fra le antiche, la tedesca fra le moderne; onde proviene la loro maggiore attitudine a significare i concetti speculativi.

5. *Gli elementi delle lingue secondo M. Müller.* — In conformità alle osservazioni da noi riferite finora, giova allegare l'autorità di Max Müller [1]), il quale, dopo sottili indagini, conclude, che tutte le lingue, senza eccezione di sorta, passate pel crogiuolo della grammaca comparata, sono risultate composte di due elementi

---

[1]) [Max Müller, *Letture sulla scienza del linguaggio*, e *Nuove letture*, trad. in ital. dal Nerucci].

costitutivi; di radici *attributive*, cioè, e radici *dimostrative.*

Le radici attributive servono a significare una medesima qualità primitiva, che si attribuisce ad un qualche essere; le radici dimostrative, invece, servono ad esprimere una determinazione meramente formale. Le flessioni, consistenti nelle declinazioni de' nomi, e nelle coniugazioni de' verbi, nascono dalla unione organica delle due differenti specie di radici in una sola parola. Di modo che, anche filologicamente, apparirebbe manifesta la distinzione originaria di un elemento attributivo e di un elemento dimostrativo nella lingua; che corrisponderebbero al contenuto il primo, ed alla forma del pensiero il secondo.

La compenetrazione di questi due elementi primitivi non è uguale in tutte le famiglie delle lingue che si parlano: è perfetta, e perciò a mala pena discernibile nelle lingue ariane; è imperfetta, e perciò più facilmente riconoscibile, nelle lingue semitiche.

6. *Apprendimento delle lingue.* — Altra è la funzione, che si richiede a formare la lingua; altra è quella dello impararla, formata che sia; benchè le due funzioni abbiano, e debbano avere, alcunchè di comune.

Prevale l'immaginazione produttiva nella formazione primitiva de' linguaggi; prevale la riproduttiva nella loro apprensione.

Il bambino che nasce in una società progredita non deve far altro, che assimilarsi il linguaggio materno così com'è stato tramandato. Egli impiega in questo lavoro assimilativo i primi cinque anni della sua fanciullezza, durante il qual tempo impara più, come

diceva Gian Paolo [1]), che non in altrettanti anni di accademia. La sua mente vergine e robusta si arricchisce ben presto di quel tesoro tradizionale, ch' ei si appropria e fa suo, riponendolo nella fresca e tenace memoria. L'apprendimento delle lingue, già sì facile in questa prima età, si va poi di mano in mano rendendo malagevole, perchè la memoria con gli anni si affievolisce, e diviene men facile a ricevere, e men fedele nel ritenere.

---

1) [Gian Paolo Richter (1763-1825), grande scrittore umorista tedesco].

CAPITOLO X.

FORMAZIONE DEGL'IDOLI FANTASTICI.

1. *Cenno sui gradi dell'attività rappresentativa.* — L'attività rappresentativa è la più feconda sorgente delle manifestazioni pel nostro spirito: essa perciò ha gradi moltissimi, che bisogna accuratamente distinguere. Primieramente si converte in immagine la nuda sensazione: poi l'immagine stessa si riproduce nella sua interezza; e, quando non viene a galla dal fondo della coscienza, si conserva nella memoria. Nel linguaggio la rappresentazione non è più intera: una sola nota tien luogo di tutta quanta la rappresentazione; anzi a poco a poco il significato primitivo della nota radicale si dimentica, e la parola rimane come semplice segno di un concetto. Così la radice *ar*, che significa *lavorare*, e donde prese nome la razza ariana, si trova, per esempio, nelle parole *arare*, *aratro*, *armento*, *arte*, e simili; ma chi ci bada più, salvo qualche filologo? Queste parole in generale servono a suscitare in noi alcuni dati concetti: la rappresentazione primitiva come tale, non ha più valore, e rimane quasi cancellata dal concetto medesimo che indica.

2. *Linguaggio e fantasia artistica.* — Nella fantasia artistica avviene il contrario, e sebbene anche qui ci sia un doppio elemento, uno rappresentativo, ed uno intellettivo, il rappresentativo spicca a preferenza, e l'intellettivo rimane quasi occultato.

Cominciamo a notare prima la parentela che corre tra la parola, e l'idolo fantastico; poi vedremo la differenza.

a) *Individualità dell'idolo fantastico.* — Tanto nella parola come nell'idolo fantastico non c'è semplice riproduzione dell'immagine nella sua integrità: nella prima, come nel secondo, si tralasciano alcune note; con tal divario, che nella parola se ne ritiene una sola, ch'è quasi il centro, dove si raccoglie la rappresentazione tutta quanta; laddove nell'idolo fantastico se ne ritiene più d'una: tutte quelle cioè, che sono essenziali alla piena attuazione dell'individuo, tralasciando le altre che paiono meramente accidentali.

Di che si scorge, che la parola si accosta più alla unità raccoglitiva, ma universale del concetto, dove l'idolo fantastico rasenta più la ricca varietà dell'individuo. La parola, dunque, ha qualche cosa di artistico; ma la sua virtù rappresentativa è rannicchiata in una nota sola, e vale non per sè, ma in quanto sveglia il concetto corrispondente. Nei linguaggi primitivi anzi, quando la vivacità della immagine primitiva non è ancora indebolita dal sopravvento del concetto, la fantasia n'è più scossa: più tardi, quando si cancella la traccia della sua origine, non si bada più ad altro, che al pensiero significato.

L'idolo fantastico è una libera creazione della fantasia: non c'è riproduzione, ma produzione continua, e presente. Ogni immagine, originariamente, è stata pro-

dotta dallo spirito; ma dopo questa prima produzione, quando essa ricomparisce, è semplicemente riprodotta; e manca quindi di quella vivacità che si accompagna con la novità: l'idolo fantastico, invece, è sempre nuovo, perchè, determinato nella sua pienezza, non si spoglia mai della sua individualità.

β) *Libertà della creazione artistica.* — E c'è pure un altro divario essenziale. Quella che abbiamo detto rappresentazione, è quasi fedelmente copiata dalla intuizione sensibile, salvo gli elementi formali che lo spirito vi ha aggiunto di suo: l'idolo fantastico non è copia fedele. La fantasia nel produrlo attinge bensì dalla sensibilità la materia prima della sua produzione, e mutua dallo intelletto la misura nella quale deve contenersi; ma, nel modo di combinare i dati sensibili, ella è pienamente libera. Così all'artista che voglia scolpire una statua, o dipingere una tela, la sensibilità fornisce il marmo o i colori, e l'intelletto il concetto specifico; ma il modo della individualità, ch'ei vorrà esprimere, rimarrà sempre in sua balìa. L'individuo perciò, rappresentato dall' idolo fantastico, si può dire liberamente creato dalla fantasia.

C'è nell'arte qualcosa che rassomiglia al vago aggruppamento delle nostre rappresentazioni durante il sonno; e l'artista par davvero che sogni. Se non che, l'intelletto gli segna certi limiti, che frenano la facoltà che Orazio chiamava del *quidlibet audendi*: limiti che il sogno travalica.

3. *Giudizio e sentimento estetico.* — Altri limiti però sono oltrepassati anche nell' arte. Difatti gl' individui fantastici sono affatto sciolti dalla connessione che l'intelletto suol mettere tra gli obbietti della conoscenza:

non hanno relazioni di causa e di effetto, di mezzo e di fine, con cui usiamo pensare gl' individui del mondo reale. Questa loro piena indipendenza fa sì ch' ei non possano in modo alcuno essere obbietto della nostra cognizione: noi ne affermiamo la bellezza mediante un giudizio speciale, che diciamo *giudizio estetico.*

Con esso non prendiamo di mira la corrispondenza della nostra affermazione con la realtà delle cose, ma una data armonia intrinseca tra il nostro concetto e la nostra rappresentazione medesima; armonia, in cui è riposta la bellezza.

L'impressione, che le cose belle producono sul nostro spirito, è similmente contrassegnata con un nome speciale, che si chiama *sentimento estetico*, e di cui parleremo altrove, quando si discorrerà di tutti gli altri sentimenti che si collegano con le funzioni superiori della umana attività.

4. *Varie forme di arte.* — L' idolo fantastico è la sorgente dell'arte. Se non che, la espressione sensibile potendo variare secondo la materia di cui l' artista si serve per estrinsecarlo, si contano varie forme di arte, che sono l'*architettura,* la *scultura*, la *pittura*, la *musica* e la *poesia.*

Le proporzioni quantitative della materia, le varie forme della persona umana, i colori, i suoni musicali, le parole sono adoperate ad esprimere l'ideale della bellezza. La fantasia, di questi elementi, costruisce un mondo tutto suo, combinandoli in una infinita ed inesauribile varietà di proporzioni, di situazioni, di figure, di accordi e di caratteri; varietà più ricca assai del mondo reale.

CAPITOLO XI.

SVILUPPO DELLE FUNZIONI COGITATIVE NEL LORO COMPLESSO.

1. *In che senso si possono e devono distinguere le varie funzioni del pensiero.* — La psicologia antica soleva distinguere tante *facoltà*, quante erano le funzioni speciali dello spirito: ognuna, secondo la frase dell'Herbart, era divenuta un' *ipostasi.* A noi questo isolamento è parso contrario allo sviluppo reale del pensiero, secondo che ci si mostra nella coscienza; onde *niuna funzione*, a parer nostro, *si può dire segregata dalle altre, in modo da potersi attribuire ad una sola facoltà.* Solo ci sembra che le funzioni, incrociate e indistinte nella coscienza infantile e nella coscienza volgare, acquistino a poco a poco tal distinzione, da potersi considerare ad una ad una, e risolvere nelle loro attività elementari: ci sembra che alcune funzioni si esercitino prima, altre più tardi; che alcune, finalmente, richieggano un'educazione particolare, e che non possano quindi aver luogo in ogni coscienza. Citerò, come esempi di queste ultime funzioni, il genio dell'artista, il gusto del critico, la riflessione specula-

tiva del filòsofo, la virtù astrattiva e costruttiva del matematico.

Due ipotesi opposte contraddicono a questa nostra sentenza; l' ipotesi di quelli che ammettono una innata ricchezza d' idee, che lo spirito porta originariamente belle e formate; e l'ipotesi degli altri che stremano la varia fecondità di esso spirito ad una sola funzione, alla quale poi sogliono, per diritto o per traverso, ridurre ogni altra.

2. *Sentire e rappresentare.* — Noi, invece, siamo partiti dal fatto primitivo delle sensazioni; ed abbiamo visto come, mediante la nostra attività, dalle sensazioni si formassero le rappresentazioni. La rappresentazione, dunque, non è a rigor di termini un fatto originario, presupponendo una certa attività, della quale si è fatta menzione antecedentemente.

Sul vario aggruppamento delle rappresentazioni si fondano poi varie altre funzioni; come la riproduzione, la memoria, gli abiti, la formazione degli universali, l'origine del linguaggio, dell'arte: ognuna di queste funzioni ha però sempre un fondamento rappresentativo, e tutte insieme occupano grandissima parte della nostra attività, che si estende dalla semplice ed involontaria riproduzione di un' immagine fino alla libera creazione dell'arte. Noi percorriamo un lungo cammino: riproduciamo prima le immagini senza volerlo; poi le riproduciamo volontariamente; poi facciamo servire questa riproduzione volontaria all' acquisto degli abiti, ad addestrarci cioè a fare più prestamente, e con maggior perfezione, un certo numero di azioni; poi tralasciamo, nel riprodurre le rappresentazioni, alcune loro note, e le tralasciamo non per impotenza di memoria, ma ad

arte; poi le combiniamo a modo nostro, liberamente, senza badare al loro aggruppamento originario. La nostra attività, che prima era quasi sommersa nel flutto sempre crescente delle sue rappresentazioni, a poco a poco le ordina, le regola, le domina. È un bel trionfo; ma è tutto per lo spirito cotesto ordinamento delle rappresentazioni? Consiste in esso solo la sua attività? Ovvero c'è qualche altra funzione, che non è più rappresentazione?

3. *Pensare.* — Prima di rispondere, osserviamo che quest' altra funzione, di cui si domanda qui, traluce anche nei gradi rappresentativi. Nella formazione degli universali già notammo, che, oltre ai concetti specifici, nei quali delle rappresentazioni si ritenevano sole le note essenziali, e si scartavano le accidentali, c'erano altri universali puri, o categorici, di cui nelle rappresentazioni non si poteva rinvenire l'origine in nessun modo. Così, se il concetto specifico di *uomo* si poteva, per un rispetto, fondare su le varie rappresentazioni di individui umani, il concetto categorico di *sostanza*, di *causa* e di altri simili non aveva nessun fondamento rappresentativo. Notammo lo stesso nella struttura del linguaggio, dove, se certi elementi si risolvevano in alcune rappresentazioni originarie, altri, invece, non vi si potevano risolvere. Così, se il nome di una cosa o di un' azione era stato desunto da una rappresentazione, non si poteva dire egualmente su quale rappresentazione si fondassero gli avverbii, le congiunzioni, le preposizioni. Nella formazione dell'idolo fantastico notammo altresì, che la fantasia individuatrice dello ideale, benchè traesse dalle rappresentazioni la materia

della sua determinazione, non ne traeva però il modo della combinazione.

In tutte le anzidette funzioni c'è, dunque, da distinguere l'elemento rappresentativo, da un altro che non è tale: un elemento, che indica che cosa si rappresenta; ed un altro, che indica il modo come si rappresenta.

Contrassegnando ora col verbo *pensare* la speciale funzione con cui si scioglie questo modo, indipendentemente dalle rappresentazioni, si vede come, oltre alla funzione rappresentativa, e sopra di essa, stia la funzione del pensare.

Sentire, rappresentare, pensare, sono i tre gradi per cui si sviluppa l'attività del nostro spirito.

4. *Irriducibilità del pensiero alla rappresentazione; critica della dottrina herbartiana.*— Nelle sensazioni e nelle rappresentazioni non c'è connessione intima: si succedono alla rinfusa, secondo che sono mosse da stimoli esterni, o da interni. Togliete di mezzo la coscienza, dove si raccolgono, e non hanno più vincolo che le colleghi. Il soggetto senziente, il soggetto rappresentante: ecco la loro sola ed esteriore unità.

Se non che nelle rappresentazioni c'è un doppio aspetto: c'è il soggetto che si rappresenta, e c'è l'obbietto rappresentato. Ora, ponendo mente a questo obbietto, nel flusso continuo delle sue varie rappresentazioni qualche nota si rinviene permanente, mentre le altre compagne variano: le poche note permanenti si fissano, si tengono per essenziali, e danno origine a quel che abbiamo chiamato concetto specifico, o concetto rappresentativo.

Da questo processo parrebbe che dalle rappresentazioni, senz' altro, si possa ricavare il concetto; o in

altri termini, che il rappresentare si trasformi nel pensare, perchè il concetto evidentemente non è più effetto del rappresentare, ma è il risultato del pensare.

Ora, se il concetto si potesse ricavare dal giuoco medesimo delle nostre rappresentazioni, elidendo le note variabili, e ritenendo le costanti; se la sola ripetizione delle rappresentazioni bastasse a ciò, l'attività del pensare si ridurrebbe a trattare esteriormente i concetti già formati, senza prender parte effettiva nella loro formazione.

E così hanno opinato alcuni, seguaci della dottrina di Herbart. L' unione delle rappresentazioni, per loro, o si fa per semplice radunamento, secondo la simultaneità e la successione della loro comparsa nella coscienza; ed è accidentale, esteriore, meccanica; ovvero si fa badando al contenuto dell'obbietto rappresentato; ed è necessaria, intima e logica.

Il pensare, così, secondo questa dottrina, *sarebbe il rappresentare medesimo, non nel rispetto soggettivo, ma nel rispetto obbiettivo.* Ora, se le cose stessero in questi termini, oltre alla funzione rappresentativa non si estenderebbe la nostra attività; e sebbene il nome del pensare fosse un altro, la funzione sarebbe in fondo la stessa.

Ma le esigenze del pensiero sono ben altre. Noi, dopo ripetute rappresentazioni, per esempio, del sole, sceverando le note mutevoli dello averlo visto all'oriente, o al tramonto; d'inverno o di estate; velato da nuvole, o sereno; e ritenendo le note costanti; ci siamo formati il concetto di un astro luminoso e mobile attorno alla terra. La mobilità è stata una nota costante; ma è del pari intima ed essenziale all'obbietto rappresentato?

E poi: perchè diciamo una nota necessaria ed essen-

ziale solo per averla riscontrata un certo numero di volte? Chi può fissare questo numero chiesto, perchè una nota meriti il nome di necessaria? Quante note, credute essenziali e necessarie a costituire un tipo specifico, non si sono poi trovate accidentali? Chi si fosse imbattuto in individui umani appartenenti ad una sola razza, quante note non avrebbe stimate necessarie, che poi l'esperienza di altri individui appartenenti ad altre razze ha ricacciate tra le accidentali?

Da ultimo, perchè una nota si dica essenziale, bisogna attribuirla all'essenza; bisogna dunque pensare la essenza. Ora l'essenza non è una rappresentazione.

La conclusione, che pretendiamo ricavare dalle anzidette considerazioni è semplicemente questa; che la rappresentazione non si può trasformare in concetto senza l'aiuto di alcuni elementi, che le si debbono aggiungere dallo spirito, e che non le possono venire dalla sola attenzione sul contenuto di essa rappresentazione, cioè dell'oggetto rappresentato.

I seguaci della scuola herbartiana confessano che il concetto sia il risultato del giudizio: ora, il giudizio aggiunge o no qualche elemento nuovo alla rappresentazione? Ecco la vera quistione: se non aggiunge nulla, la sua funzione è inutile; e se aggiunge, che cosa aggiunge?

Noi riteniamo pure, che il giudizio è necessario alla formazione de' concetti; e riteniamo che il pensare consiste appunto nel giudicare; ma crediamo inoltre che il giudizio non è un semplice schiarimento, una distinzione pur che sia tra una nota ed un'altra; ma, invece, *una distinzione determinativa, mercè la quale da una parte si pone il soggetto, dall' altra l' attributo.* Ma di questo si tratterà nella Logica; per ora avvertiamo che il

rappresentare non è il principio, e non è il fine del processo della conoscenza, come ci pare che sia per la scuola herbartiana; ma ne è semplicemente il mezzo: si comincia, invece, dal sentire, e si finisce col pensare.

La rappresentazione non è la semplice sensazione, ma la sensazione con una certa forma: il concetto non è una rappresentazione considerata nel suo obbietto, ma un modo nuovo di raccogliere le rappresentazioni in una unità superiore, necessaria ed universale. Il carattere della necessità e della universalità manca alla semplice rappresentazione, nè può derivarle dall'oggetto; il quale, al pari di lei, dev'essere contingente e particolare. Questo carattere, che differenzia la rappresentazione dal concetto, non può derivare d'altronde, che dalla nostra attività giudicatrice.

Il divario, difatti, tra rappresentazione e concetto è determinato dagli herbartiani medesimi nel seguente modo. Le rappresentazioni di un oggetto possono essere infinitamente varie; il concetto è un solo. La rappresentazione è uno stato dell'animo del soggetto rappresentante, e 'l concetto n'è indipendente. Le rappresentazioni sono mobili, mutabili, accidentali, subbiettive; i concetti, al contrario, sono immobili, immutabili, necessarii, oggettivi.

Le differenze notate sono perfettamente esatte, ma come nascono? Sono esse spiegabili nel modo come fa l'Herbart, attendendo cioè solamente al contenuto della rappresentazione? E non è il contenuto anch'esso variabile, accidentale, mobile? Il contenuto della rappresentazione non si desume forse dalla sensazione? E la sensazione non è variabile, accidentale e relativa al nostro modo di sentire? Possono derivare da essa i caratteri della necessità e della universalità? E se non

da essa, nè dalla rappresentazione, non è giuocoforza derivarli dalla funzione del pensare?

Oltre al sentire ed al rappresentare, c'è dunque una altra funzione, che si dice con nome speciale «il pensare», sorgente della connessione necessaria delle nostre rappresentazioni.

La supposizione che ogni cosa abbia la sua ragione sufficiente ci autorizza a domandare il perchè universalmente

CAPITOLO XII.

SINTESI *A PRIORI.*

1. *L'attività del pensiero.*—Per formare i concetti delle cose si richiede, secondo la dottrina da noi adottata, l' *attività del pensare:* la quale *non unisce insieme le nostre rappresentazioni per semplice aggruppamento simultaneo, nè per semplice successione, ma le connette insieme in una unità necessaria ed universale.* Questa connessione, che anche antecedentemente abbiamo accennata, e che si chiama *sintesi a priori*, merita un più ampio sviluppo, ora che abbiamo percorso gli stati diversi della nostra attività.

2. *La sintesi* a priori*: sua forma e suoi elementi.*— Questa funzione si manifesta in un giudizio, col quale noi trasformiamo una intuizione, o rappresentazione, in concetto; questo giudizio poi si chiama sintetico *a priori*.

Che cosa è dunque esso? Quali sono i suoi elementi? Perchè sopra di lui si fonda ogni nostra conoscenza? A queste domande ci proveremo di rispondere con brevità e con chiarezza.

Primieramente notiamo che il giudizio sintetico *a priori*, essendo il fattore dei nostri concetti, e perciò

precedendo la loro formazione, va distinto da quelle forme di giudizio, di cui tratterà la Logica, e che suppongono i concetti già formati.

Nel giudizio sintetico *a priori* non si uniscono insieme due concetti, di cui uno sia il soggetto, e un altro l'attributo; e non si possono unire, perchè di concetti ancora non si può parlare. Ci sono semplici rappresentazioni, e si tratta di trasformarle in concetti. Il soggetto di siffatto *giudizio costitutivo* è dunque una rappresentazione, ed è già presente allo spirito: l'attributo non è ancora dato, ma è aggiunto dall' attività stessa con cui si giudica. Così, se, avendo la rappresentazione di *corpo*, io penso ch' esso è *sostanza*, e do a questa rappresentazione il carattere di sussistenza, che da sè non avrebbe, io non le attribuisco una nota qualsiasi, come farei, se dicessi: *il corpo è pesante*, o: *il corpo è impermeabile*; ma penso il corpo come sostanza, in un modo oggettivo, come indipendente dalla mia stessa rappresentazione. Il peso, l' impenetrabilità sono anche mie rappresentazioni; ed io, aggiungendole al corpo, non mi sollevo sopra l' attività rappresentativa. Ma la sostanza non rappresenta nulla, non corrisponde ad alcunchè di sensibile: è il modo del pensare, che si pone col giudizio stesso con cui si afferma.

Nel giudizio sintetico *a priori* ci sono dunque due elementi opposti, uniti insieme; uno *sensibile* o empirico, che fa da soggetto nel giudizio; un altro *puro, intelligibile, a priori*, che fa da attributo.

Per discernere gli elementi empirici dagli elementi puri, basta attendere a questo criterio: *sono empirici quelli che in fine si risolvono in una sensazione primi-*

tiva; sono puri quelli che sono irreducibili ad una sensazione, e che suppongono la nostra attività giudicatrice.

Abbiamo aggiunto anche la derivazione dalla nostra facoltà giudicatrice, perchè ci sono elementi puri anche nelle rappresentazioni, come abbiamo visto parlando delle forme del tempo e dello spazio; ma gli elementi puri che si accoppiano alle sensazioni, per trasformarle in rappresentazioni, non sono effetto dell'intelletto, ma della immaginazione. Ora con la immaginazione si uniscono le rappresentazioni l'una con l'altra, in quanto sono stati dell'animo nostro, una insieme all'altra, o uno dopo l'altra, senza badare punto all'oggetto rappresentato; ed è perciò un raccoglimento subbiettivo ed accidentale: con l'intelletto, invece, il raccoglimento è essenziale, e riguarda il contenuto stesso della rappresentazione.

3. *Produttività dell'attività sintetica.*—Quando diciamo che la sintesi *a priori* esprime il raccoglimento del contenuto della rappresentazione, non vogliamo dire che basta il solo riferimento all'obbietto rappresentato, perchè si formi il concetto. Noi anzi abbiamo avvertito di sopra, che questa semplice considerazione dell'obbietto rappresentato non basta, se non si pensa sotto la forma di necessità e di universalità. Ora, donde scaturisce questa necessità e questa universalità? L'oggetto rappresentato le ha prima di essere pensato? Le ha indipendentemente dal giudizio? Ovvero il giudizio, pensando questo oggetto come sostanza, come causa, come unità e simili, dà a lui quella connessione ed indipendenza, che altrimenti non avrebbe?

La possibilità del giudizio sintetico *a priori* si fonda

sulla efficacia dell'attività nostra, e sulla sua produttività. Se la connessione, la stabilità, la necessità, l'universalità del concetto dipendesse dal giuoco delle rappresentazioni medesime, dalla loro ripetizione, dalla elisione delle note differenti, dalla permanenza delle note identiche, la sintesi *a priori* non avrebbe luogo: tutto avverrebbe per la forza delle rappresentazioni; tutto si ridurrebbe ad una specie di cerna tra nota e nota, fatta non per criterio dello spirito che giudica, ma in virtù della sola ripetizione, che ripresenta alcune costantemente, discaccia alcune altre che occorrono di rado.

Ammettiamo per poco, che questa ultima spiegazione sia la vera. Chi riconosce la costanza di una nota, chi dichiara identica alle precedenti la nota che sopravviene? E chi, al contrario, afferma diversa dalle precedenti un' altra? Chi le identiche giudica essenziali, e chi accidentali le differenti? Quanti rapporti non si presuppongono anche qui! *Identità, differenza, essenza, accidente, stabitità, cangiamento*; ma non sono cotesti, elementi puri, se lo spirito se ne serve per ordinare il contenuto delle sue rappresentazioni? Ovvero si dirà che le rappresentazioni fanno da sè: si riconoscono identiche, o diverse; si dichiarano essenziali od accidentali per propria forza, per un congegno quasi meccanico della loro mutua azione? Ma questo non sarebbe fare altrettante ipostasi delle rappresentazioni, come prima si era fatto delle facoltà dello spirito?

La sintesi *a priori* complica tutto quanto il problema della nostra conoscenza. Le soluzioni di questo problema si riducono a queste due: ammetterla, o negarla.

Si nega, quando tutta la conoscenza si vuole spiegare con elementi ricavati dalla sensibilità, sia che

questi si presuppongano come semplici sensazioni, o come rappresentazioni, che sono sensazioni con una certa forma. Si ammette, quando, a spiegare la conoscenza, si ricorre non ai soli elementi empirici, ma ad elementi puri eziandio; e 'l processo conoscitivo si fa consistere nella elaborazione dei dati sensibili mediante la nostra attività. La quale però non si restringe ad ordinare ed a chiarire quei dati, ma ad aggiungervi elementi nuovi. Altre soluzioni, oltre alle due accennate, non sono possibili.

Da tutto l' insieme delle cose esposte si scorge chiaramente, che noi adottiamo la soluzione che fonda la conoscenza su la sintesi *a priori*.

4. *Dualità e unità in tutti i gradi dello spirito.* — Nel fatto primitivo delle sensazioni noi notammo, che il processo fisiologico solo non bastava a dar ragione del sentire; che bisognava quindi riconoscere insieme col primo una corrispondente modificazione psichica. Notammo dipoi, che con le sole sensazioni non si spiegava l'aggruppamento e l' ordine loro, senza lo spazio ed il tempo; ordine che dava origine alle rappresentazioni. Da ultimo abbiamo visto, che dalle rappresentazioni non si passa ai concetti senza aggiungere alle prime la funzione nuova della sintesi *a priori*.

Ci sono, dunque, sempre due aspetti in ogni manifestazione della nostra attività; e i due aspetti ci appaiono opposti. Intanto noi li scorgiamo uniti in un unico risultato, che, nella sua complessità, ci dà indizio della doppia sorgente. La sensazione, la rappresentazione, il concetto sono tre prodotti, ciascuno avente una propria unità, ed intanto risultante da un' attività che sembra duplice. Ci è un lato fisiologico, ed uno

psichico nella sensazione: c' è la sensazione e la forma del tempo e dello spazio nella rappresentazione; c' è la rappresentazione e 'l giudizio sintetico *a priori* nel concetto.

E fin qui sta bene; ma ci potrebbe essere l' unità del prodotto, se le due attività fossero assolutamente opposte? Se il nostro corpo e l' anima nostra fossero affatto inconciliabili, potrebbero concorrere in un'azione comune, ed unica?

5. *Unità originaria della coscienza.* — Il problema della conoscenza, che nella sua soluzione trova due elementi opposti, accoppiati insieme necessariamente, ci rimena al problema, su cui si travagliava l' antica psicologia, della unione, cioè, dell' anima e del corpo, ed alla indagine della loro differente natura. Questa ricerca, fatta senza guardare ai fatti, e muovendo da presupposti metafisici, si può dire onninamente inutile: l' analisi della conoscenza, invece, è più salda, più facile, e più proficua. Noi abbiamo, per mezzo di quest' analisi, sceverato il doppio elemento che vi si contiene, senza pretendere di ridurre a forza di stiracchiature l' uno all' altro. Ma abbiamo riconosciuto altresì, che i due elementi si connettono insieme necessariamente; e da ciò abbiamo indotto, che sotto alla differenza, in cui essi ci si mostrano, si debba trovare altresì la loro identità: la sintesi *a priori* ci accenna l'unità originaria della nostra coscienza e l' individualità della nostra persona.

Alcuni filosofi hanno sostenuto, che l'elemento puro della nostra conoscenza fosse proveniente da un oggetto intelligibile distinto della nostra attività, e che, informandola, l'abilitasse a conoscere. L' oggetto intel-

ligibile per loro serve di forma al nostro intelletto: c'è l'intelletto, perchè c'è la forma, e l'oggetto intelligibile. La nostra attività si riduce ad accoppiare insieme l'elemento sensibile pôrto dalla sensazione, e l'elemento intelligibile pôrto dall' intelletto.

Noi abbiamo accennato antecedentemente [1]) a questa dottrina, trattando dell'origine della coscienza: ci torniamo ora sopra per esaminare il valore ed il contenuto di questo oggetto intelligibile, che si vuole esser forma della nostra intelligenza. Quivi esaminammo se la coscienza potesse pigliare le mosse della percezione di un oggetto; qui vediamo se l'oggetto medesimo, com'è stato supposto, possa dar ragione della nostra conoscenza.

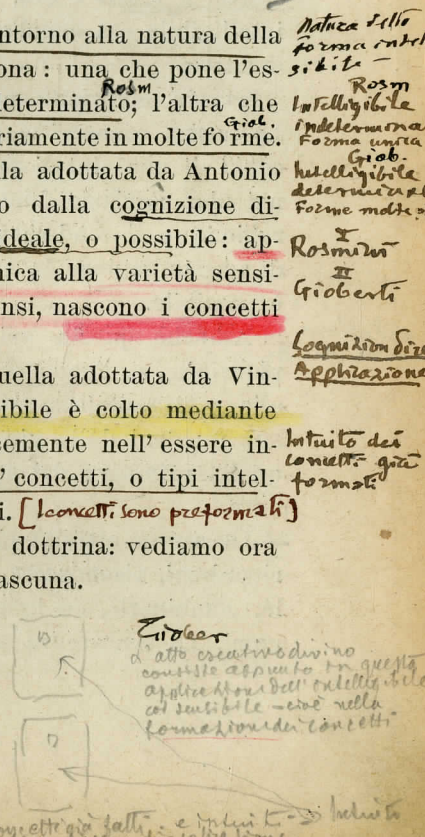
Due sentenze sono possibili intorno alla natura della forma intelligibile, di cui si ragiona: una che pone l'essere intelligibile come affatto indeterminato; l'altra che lo pone come determinato originariamente in molte forme.

Nella prima ipotesi, ch'è quella adottata da Antonio Rosmini, l'intelletto è costituito dalla cognizione diretta ed immediata dell'essere ideale, o possibile: applicando di poi questa forma unica alla varietà sensibile presentata per mezzo de' sensi, nascono i concetti delle cose.

Nella seconda ipotesi, ch'è quella adottata da Vincenzo Gioberti, l'oggetto intelligibile è colto mediante l'intuito, e non consiste semplicemente nell' essere indeterminato, ma nell' insieme de' concetti, o tipi intelligibili, già formati e determinati.

Questa è la somma della loro dottrina: vediamo ora le difficoltà, in cui s'imbatte ciascuna.

---

[1]) [Vedi sopra cap. VII, in fine].

Nel primo caso non si vede chiara la ragione, perchè lo spirito possa unire insieme due elementi affatto disparati, anzi opposti, e possa applicare alle sensazioni una forma intelligibile, quando le prime ripugnano alla seconda. L' accoppiamento, se pure è possibile, non è certamente razionale, perchè non si scorge nessuna ragione di siffatta sintesi. Ora, la conoscenza richiede il perchè della unione; o meglio, della connessione tra un elemento e l'altro, da cui essa risulta.

Ad evitare questo inconveniente della dottrina rosminiana, ch' egli medesimo aveva additato, il Gioberti propose l' intuito de' concetti belli e formati. L' autore di questa formazione era Dio stesso come creatore: la sintesi *a priori* c' era, ma era fatta da Dio; il mondo intelligibile era connesso col sensibile in virtù dell'atto creativo.

Questa soluzione però non era scevra di difficoltà. La nostra conoscenza, in questa ipotesi, è una semplice copia di una sintesi fatta fuori di noi e senza di noi: noi non possiamo dunque scorgere in nessun modo la ragione e il fondamento della sintesi fatta, e senza di questa ragione la spiegazione della conoscenza non è possibile.

Affinchè questa spiegazione corra in modo piano e plausibile, è d'uopo escludere ogni intervento estraneo alla nostra propria attività, e seguire il progresso delle sue funzioni dalla più oscura fino alla più chiara, da quella primitiva del sentire fino all' ultima del ragionare.

La stessa attività che sente, deve immaginare, deve ricordarsi, riconoscere le rappresentazioni avute, astrarle, combinarle, ed infine connetterle con più tenaci legami. La conoscenza non è la semplice sensazione, nè

la semplice rappresentazione, e neppure una loro combinazione; sibbene una connessione necessaria, che non può provenire dal di fuora, ma dallo sviluppo interno della nostra attività. E la nostra attività, guardata nei singoli gradi di questo sviluppo, ci si mostra sempre come unità di due elementi opposti, secondo che noi abbiamo fatto avvertire in tutti i precedenti capitoli.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA * TORINO